فْرِد هوليداي

دراسات شرق أوسطية

ترجمة

أحمد رمُو



دراســـات
شــرق أوســطية

فْـرِد هوليـداي

دراســـــات شـــــرق أوســــــطية

ترجمة

أحمد رمُو



منشورات دار علاء الدين

- **دراسات شرق أوسطية.**
- **تأليف: فْرِد هوليداي.**
- ترجمة: **أحمد رمُو.**
- الطبعة الأولى ٢٠٠٤. عدد النسخ /١٠٠٠/ نسخة.

- تمت الطباعة في دار علاء الدين للنشر.
- **هيئة التحرير في دار علاء الدين.**

- الإدارة والإشراف العام: **م. زويا ميخائيلينكو.**
- التدقيق اللغوي: **صالح جاد الله شقير.**
- الغلاف: **م. محمد طه.**
- المتابعة الفنية والإخراج:
- **أُسامة راشد رحمة.**

دار علاء الدين

للنشر والتوزيع والترجمة

سورية، دمشق، ص.ب: ٣٠٥٩٨

هاتف: ٥٦١٧٠٧١، فاكس: ٥٦١٣٢٤١

البريد الإلكتروني: ala-addin@mail.sy

الفهـــرس

مقدمـــة

تغطي النصوص التي يتضمنها هذا الكتاب مجموعة من الموضوعات: بعضها تحليلات لأشكال الآيديولوجيا والسلطة في الشرق الأوسط المعاصر، وبعضها مناظرات جدلية خاصة حول الشرق الأوسط والعالم الغربي، يتركز جزء منها على الطرق التي تم فيها تعيين الهوية وتغييرها. وقد حاولت في كتب سابقة معالجة هذه المسائل بالنسبة لبلدان كتبت عنها، كـ إيران واليمن، وكذلك بالنسبة للدراسات الأكثر شيوعاً حول الشرق الأوسط المعاصر. وقد عملت على جمع هذه المقالات آملاً أن تكون قد حظيت بدراسة أوسع في المجلدات السابقة.

هناك موضوعات ثلاثة، على وجه الخصوص، أتوقع أن أتمكن من معالجتها في هذه المقالات المتنوعة. الأول، هو تكوُّن الثقافة، -سواء كانت قومية، أو دينية. وعلى عكس من هم داخل الشرق الأوسط وخارجه، ممن يحللون المنطقة بلغة هويات ثابتة، ثقافية أو دينية، تجدني أسعى إلى أن أبيِّن هنا كيف يخضع للتغيير ما يُعَرَّف بأنه قومي أو ديني بالذات: يتعرض ما يُقدَّم على أنه "حقيقي"، "تقليدي"، "أصيل" لتفسيرات مختلفة تعتمد على مباحث من خارج المنطقة ومن التفسيرات المختلفة في الماضي. وأنا، في تحليلي للدين كما في تحليلي للقومية، ألتزم بموقف التجديديين: دعوى القومية والدين هي أنهما يمثلان قراءة واقعية لمسلمة ما، هي الماضي أو العقيدة؛ والواقع هو أن الجماعات المختلفة، في السلطة أو خارجها، في المنطقة أو في المنفى، تعمل باستمرار على إعادة التعريف والاختيار خدمة لأهداف معاصرة. ومايُقدَّم اليوم على أنه تمثيل "حقيقي" لتراث الماضي هو، في الواقع، ابتكار معاصر حديث، صمم لتلبية حاجات معاصرة، ولا سيما مصالح أولئك الذين يعرِّفون التراث. والآيديولوجيا، بهذا المعنى، ذرائعية بالنسبة لمن هم في السلطة، كالحكومات، أو الطبقات، أو النُخَب، أو المراجع الدينية، أو المرؤوسين -ولمن يتحدَّوْن السلطة.

وموضوعي الثاني هو التأثير الذي يمارسه المحيط الخارجي على الشرق الأوسط -سواء كان هذا التأثير اقتصادياً، أو عسكرياً، أو سياسياً أو ثقافياً. فالتركيز المعاصر على العولمة يمكن أن يخاطر بحصر دراسة هذه العوامل الدولية بالماضي القريب: ولكن الشرق الأوسط ككل، والحكومات والشعوب فيه، تأثرت بالخارجي، تماماً كما أثرت بالخارجي على

مدى آلاف السنين. فلحظة التحديد في التعريف الأصلي لليونان الكلاسيكية، ومن ثم في أوربا، كانت معركة ترموبيل عام ٤٨٠ ق.م، بين المدافعين الاغريق والغزاة الفرس. وفيما بعد، كان المرء يحتاج إلى أن يفكر فقط بتأثير تلك المعركة على أوربة المسيحية وعلى الإسلام، وكلتا الديانتين نشأتا في الشرق الأوسط، أو بتأثيرها على بلدان البحر المتوسط في عهد الامبراطوريتين الإسلاميتين، العربية والتركية. ومنذ القرن الثامن عشر وما بعد، هيمن التوسع الامبريالي الأوروبي، ولا سيما روسيا، وبريطانيا وفرنسه، على تاريخ الشرق الأوسط. فالشرق الأوسط اليوم تم تشكيله، قبل كل شيء، عن طريق الرأسمالية الحديثة.

إن هذه العلاقة ليست تعبيراً عن نوع من الخصومة الأبدية. ففي معظم القرن العشرين، اتخذت تلك الخصومة شكلاً واضحاً، صراعاً بين قوى استعمارية وقوى مضادة للاستعمار. والشكل الذي اتخذته الحكومات، والأنظمة الاقتصادية، وحتى الآيديولوجيات الدينية والقومية في الشرق الأوسط، يعكس هذا التفاعلَ المتبادل. ولكن الدور نفسه الذي اضطلعت به معاداة الامبريالية كان له وجهان -عمل على تحرير الشعوب من اضطهاد الأجانب، ولكنه عمل بدوره أيضاً على تشريع أشكال جديدة من الاضطهاد المحلي.

واليوم، يجري المزيد من البحث حول العلاقة بين الثقافات: ولكن لا أرى أن هذه العلاقة معادية بالضرورة أو أنها، على العكس، تؤدي إلى تسوية توحيدية حميدة. وعلى الرغم من أن التفاعل بين الثقافات متبدل، ومختلف، وهو انعكاس للضرورات السياسية والاجتماعية، فإنه لا يمكن تفادي واقعة التفاعل: الاكتفاء الذاتي من الناحية الثقافية، كان دائماً، وما يزال، مسألة مستحيلة. فما من مجتمع في الشرق الأوسط اليوم منيع ضد المحيط الدولي، كما أثبتت المصائر المتباينة، إنما المتقاربة، للعربية السعودية الوهابية وإيران الثورية: السؤال المطروح هو كيف تتفاعل هذه المجتمعات مع المتغيرات في العالم الخارجي، وما إذا كان يمكن أن تستجيب لها بصورة خلاقة.

والموضوع الثالث الذي يعالجه هذا الكتاب، وهو الأكثر أهمية في نظري، هو القدرة على المناقشة بين الشعوب والثقافات حول مسائل تحليلية وأخلاقية. فما من فهم للعالم المعاصر، ولا سيما بين الشرق والغرب، يمكن أن يفشل في تمييز عمق عدم المساواة، واستمرار الهرمية في السلطة، مما يسبب محدودية هذه العلاقات. وهذا ما يفرض ضرورة التسليم باستمرار تأثير فترة الهيمنة الامبريالية على الشرق الأوسط. والاعتراف بذلك الماضي شرط أساسي لفهم الحاضر، فما بالك بحل المسائل التي تفصل الشرق الأوسط عن الغرب! إن العولمة الرأسمالية المعاصرة تعمق اللامساواة، ولكن الاعتراف بهذا لن يقودنا إلى تعليل كل

التطورات في الشرق الأوسط بلغة الامبريالية، وإلا لأمكن بسهولة تامة تفسير الحصيلة النهائية بأنها نظرية تآمرية. ولا ينبغي التسليم بالهيمنة الامبريالية والاختلاف الثقافي، أو الهرمية الملازمة للعولمة، بما يؤدي إلى رفض مناقشة المسائل المشتركة بين الشرق الأوسط والغرب، بل يمكن معالجة ما هو مشترك من مسائل التحليل والموقف الأخلاقي.

إن هذه القدرة على المناقشة عبر الحدود الوطنية والثقافية هي، مثلاً، حقيقة دور سياسات القومية والدين. وهذه هي المسألة التي تطرح في العديد من أجزاء العالم، ومن بينها البلد الذي نشأت فيه، أي آيرلندا. ولا أظن أن نشأتي في بيئة القوميات الآيرلندية، لا سيما وأن هناك أكثر من قومية واحدة، تتيح لي بالضرورة أن أفهم باقي العالم. ولست بغافل عن الطريقة التي بها استخلص الكثيرون في الشرق الأوسط، بمن فيهم العربي والصهيوني، العبر من الحالة الآيرلندية بما يخدم خططهم. ومع ذلك، أظن أن التاريخ الآيرلندي يغرس في الذهن الإقرار بديمومة قوة القومية، وأهميتها الثقافية والسياسية، وعنصر الشك حول مزاعم القوميين، ولا سيما من يمزجون بثقة القومية بالدين.

ولهذه الأسباب، تراني أقف بقوة ضد النزعة التي تغزو التفكير السياسي المعاصر، الغربي والإسلامي، الذي يسعى إلى رفض إمكان القيام بمحاولة فكرية عالمية مشتركة. وسواء كانت هذه المحاولة تتعلق بمسائل الديموقراطية وحقوق الإنسان، أو بادعاءات القوميين والأصوليين، أو بالخلافات حول العلمانية، فإنني أظن أن هناك إمكان وجود حيز سياسي مشترك: الحيز المشترك هو نتاج إنسانية مشتركة، وعضوية مشتركة في نظام عالمي واحد، اقتصادي وسياسي، من نتاج الحداثة. وفي الحقيقة، يمكن معالجة مسألة التعرف والتغلب على النظام الدولي للهرمية، البالغ الأهمية بالنسبة للعولمة كما كان مهماً بالنسبة للامبريالية، فقط على أساس هذا التطلع إلى قيم مشتركة، هي قيم عالمية في الواقع. فالخلافات التي تفرق الشعوب والأمم لا تنشب، بالدرجة الأولى، حول القيم أو الحضارات، بل حول المصالح، والحدود، والسلطة، وحول تأثير التنافس في سبيل السلطة ضمن دول معينة على النظام الدولي. وقد اعترفت الحركات العالمية الخلافية السابقة في الليبرالية والاشتراكية بهذه العمومية للقيمة في عالم اللامساواة المادية.

ما من أحد على دراية بالدراسة الأكاديمية والسياسية حول الشرق الأوسط المعاصر ويخطر له أنه يمكن بسهولة كسب معركة الجدل حول هذه المسائل. فهناك قدر كبير جداً من تراكم الأسطورة وأنصاف الحقائق، وعدد كبير من الناس ممن لهم مصلحة مكتسبة في نشر هذه الأساطير، مما يحول دون التغلب عليها. ومع ذلك، من المهم مواصلة الجدل، لأنه

يجب تحدي أولئك الذين يؤثرون بتبسيطهم على الدراسة في الشرق الأوسط وخارجه. وأرى أن أستشهد هنا بثلاثة أشخاص أسهموا، كما أرى، في هذه المحاولة: مكسيم رودنسون، المستشرق الفرنسي الذي قدم لنا النموذج بعمله ونقده الواقعيين للأساطير حول الشرق الأوسط؛ صادق جلال العظم، الكاتب السوري، الذي كتب على مدى سنوات عديدة بشجاعة ووضوح ضد مد الظلامية القومية والأصولية؛ ومحمد خاتمي، الرئيس الحالي لإيران، الذي دعى في كتاباته إلى حوارالحضارات، لا إلى تصادمها، والذي يُعَدُّ عمله الفلسفي محاولة رائعة لاستكشاف مضامين الحرية، التي يُعدها طموحاً عالمياً، بهويتها الدينية والثقافية. وهي في عالم التبسيط، والدوغماتية -العلمانية والدينية- والديماغوجية، تبدو كالمضامين التي تَسِم إمكان مقاربة العالمين المميِّزة، والمعقولة.

القسم الأول

النظرية السياسية
و
الأيديولوجيا القومية

الفصل الأول

النظرية الليبرالية والشرق الأوسط

امتناعية الهيمنة

«لماذا يجب أن أخاف من صدام حسين؟ إنه ليس أسوأ من قسم الشرطة في لوس آنجلوس»

(غور فيدال، مقابلة مع تلفزيون بي بي سي، ١٩٩٠)

شهد العقدان الماضيان في الغرب، بشكل خاص، انشقاقاً أو اختلافاً ملحوظاً بين شكلين من الخطاب الشعبي الذي يفترض أنه يدور حول مسألة واحدة. فمن ناحية، تزايد الاهتمام بالمبادىء العالمية لحقوق الإنسان ضمن القانون الدولي وفي الدعاية التي تمارسها المنظمات غير الحكومية وبعض الدول: هناك اليوم أكثر من تسعين شرعة تتضمنها نصوص قرارات هيئة الأمم المتحدة. ومن ناحية أخرى، انتهى اتجاه مهم ضمن النظرية السياسية إلى مسألة الإمكان، أو القبول، لأي مفهوم دولي للحقوق. ومقابل هذه الخلفية، فإن الدراسة التالية تهدف إلى أمرين. فقد أعددتها لاستكشاف مضامين هذه النزعة النظرية عند الذين يشاركون في دراسة الشرق الأوسط. وتسعى أيضاً لبحث الافتراضات المسبقة التي تعزز هذه النزعة النظرية ذاتها، بالرجوع إلى جزء محدد من العالم الواقعي. إنها تدور حول شيء ما أجده مزعجاً ولا أدَّعي له حلاً في أبعاده النظرية أو الشرق أوسطية.

استخدمت عبارة «امتناعية الهيمنة» في الإشارة إلى أولئك المنظِّرين الذين يسعون، على اختلاف مشاربهم الفلسفية، إلى تقييد تطبيق المفاهيم العالمية لحقوق الإنسان. وهناك العديد من التعابير التي تطلق على هذه المقاربة -الشيوعي، النسبوي، التقليدي، المعادي للتعصب، ما بعد العصراني، الواقعي. وهناك اختلافات فلسفية بين هؤلاء جميعاً، ولكن استنتاجها العملي، وتضمينها في العالم الواقعي متماثلان إلى حد بعيد. إن تبني هذه المقاربة، ومفاهيم المجتمع المرغوب، ولا سيما، مفاهيم الحقوق محصورة، جزئياً أو كلياً، بالغرب، لأنها تُقرَن

بالخطاب السياسي الغربي. وهكذا، فإن محاولة تطوير وتطبيق المبادئ العالمية يُعد خطأ جوهرياً. تتميز هذه المقاربة عن نسبية النوع الذي يرتبط بمصلحة المجتمعات غير الغربية، أو نيابة عنها (أو يفترض أنه نيابة عنها): باسم القيم الآسيوية أو الإسلامية، أو كجزء من نقد للنزعة العرقية أو الامبريالية. وسأطلق على الأخير (النقد) تسمية النسبية من تحت لأنها تسعى إلى مقاومة فرض شيء ما من الخارج.

والتيار الذي أريد دراسته في هذا البحث هو، على الأصح، ادعاء من داخل الغرب، يقول إن هناك قيوداً بالنسبة لما يمكن وصفه للمجتمعات الأخرى، وإنه قد يكون من المصلحة الفضلى لكل واحد أن ينعزل أيضاً. وهذا ما سميته «امتناعية الهيمنة». فهي تسلطية لأنها تأتي من وجهة نظر موجودة داخل الدول الديموقراطية الليبرالية المهيمنة وتعكس خياراً حول كيفية استخدام أشكال قائمة من السلطة. والنظرية التي تؤيد القيام بعمل أقل أو عدم القيام بأي عمل، في حين يمكن القيام بعمل أكبر، تطرح العديد من الأسئلة.

وفكرة أن مجموعة من القيم تميز مناطق أو جماعات خاصة ليست جديدة. فهي، كما يشير مؤرخو الفكر السياسي، انتقلت عبر التفكير السياسي الغربي، من أفلاطون إلى سبينوزا، وروسو، وهيغل، وماركس، وهي موجودة ضمناً في التفكير الأنثروبولوجي والاجتماعي. ومع ذلك، يصح القول إننا شهدنا، خلال العقدين الماضيين، ترابطاً وانتشاراً واسعاً لتجدد الإصرار على هذه المقاربة. ويمكن أن نرى هذا في كتابات بعض الفلاسفة، نذكر منهم ألسدير ماك إنتاير، وستيوارت هامبشاير، وتشارلز تايلور، وفي عمل المنظرين السياسيين، مثل ميشيل فولتسر، وأميتاي إتزيوني وجون راولز، في أمريكا، وديفيد مللر، وريمون بلانت وجون غراي، في بريطانيا. ومع أن معظم هؤلاء الكتاب يُعدون أنفسهم، بمعنى ما، ضمن الفئة الليبرالية، فإنه ليس هناك، طبعاً، ما هو ليبرالي، بوجه خاص أو بالضرورة، حول هذه الرؤية. فمفهوم الجماعة ينطوي على إمكانات تسلطية إضافة إلى إمكانات ديموقراطية. وفكرة أن الحقوق أو المثاليات السياسية كانت قابلة للتطبيق فقط على دول النخب الغربية، هي، إلى حد كبير، مخزون في التفكير الكولونيالي في القرن التاسع عشر، امتزجت، كما هي، بأفكار الداروينية الاجتماعية. ومناصرة هنتنغتون لهذا الموقف، التي اكتظت باستشهادات في غير محلها من وولتسر، هي، بالمثل، مناصرة من نوع ليبرالي محافظ.

وفي هذا السياق، دعونا نتحدث بإيجاز عن آراء بعض المفكرين الآخرين. فماك إنتاير، في سلسلة كتاباته، شكك في إمكان مقاربة عقلانية للحقوق، وبالتالي عالمية. وقد ألح على تحديد موقع كل الدراسات حول الأخلاقية ضمن إطار التقليد والجماعات المرتبطة بالتقليد.

ويبدو أن مزاج جيرمي بنتهام ومارغريت تاتشر في سخريتهما من فكرة الحقوق بالذات جعله يشعر بالبهجة. وبالمثل، يشك هامبشاير بمقاربات العالميين أو العقلانيين. ويؤمن، بدلاً من ذلك، بإمكان «تصور أدنى للعدالة، لاشقاقي، ومقبول بشكل عام، ومهما كان هذ التصور ضعيفاً، فإنه يرقى في حده الأدنى إلى إجراءات مناسبة للتفاوض».

يرفض فولتسر إمكان المقاربة الكونية العقلانية للمسائل الأخلاقية والحقوق، ولكنه يجيز بعض الحوار بين مختلف المجموعات: يميز بين أخلاقية «ثخينة»و «ورقيقة»، الأولى مبادىء متأصلة داخل المجتمعات، والثانية هي فقط تلك القيم التي يمكن أن نلاحظها تدور وتتكرر بين المجتمعات. وبما أن القيم العامة قليلة وضعيفة، فإنه يدعو إلى حد أدنى أخلاقي في الميدان الدولي. يرى فولتسر أننا مؤهلون لانتقاد المجتمعات الأخرى ولكن بحدود: يقول إنه لو دعي إلى الصين لكي يحاضر حول الديموقراطية، لشرح آراءه الخاصة حول الديموقراطية ولكنه سوف يذعن لما يسميه «الامتياز المحلي». وتعود إلى الصينيين مسألة تعريف ما يقصدونه بالحقوق والديموقراطية. ويردد صمويل هنتنغتون صدى هذه المقولات من منظور مختلف تماماً للدفاع عن الحضارة الغربية. ويحتج بأن الإيمان بعمومية الثقافة الغربية «زائف، ولا أخلاقي، وخطر». وقد قاده هذا إلى إعلان ما يسميه «قانون الانعزال، وهو واحد من ثلاث قواعد عامة لضبط الخلاف بين الكتل الحضارية في القرن التالي. أما هنتنغتون فلم يقل الكثير حول الحقوق والعدالة، باستثناء المعنى المتضمن لما يقول إنه سوف يبدو واضحاً بما يكفي. أريد في آخر هذه المقالة أن أضرب مثلاً لهذه المقاربة هو المحاضرة التي ألقاها جون رولس في أكسفورد عام ١٩٩٣ حول ما يسميه «قانون الشعوب» ويربطه بالشرق الأوسط. ولكن، من الضروري أولاً توضيح ما يمكن أن تمثله بعض مضامين هذا الانعطاف في النظرية السياسية بالنسبة للجدل حول الحقوق في الإطار الشرق أوسطي.

المضامين بالنسبة للشرق الأوسط

أريد أن أبيِّن أن هذا التطور في النظرية السياسية يشير إلى مرحلة جديدة في الدراسة الغربية لحقوق الإنسان في الشرق الأوسط، وإلى تحدٍّ جديد للمهتمين بهذه المسألة. ويمكن للمرء أن يحدد، بشكل واضح جداً، ثلاث مراحل مبكرة في دراسة الحقوق في هذه المنطقة. ترتبط الأولى، وهي ما يمكن أن نسميه مقاربة «الفظاعات البلغارية»، بالعصر الكولنيالي، ولا سيما بالصدام حول معاملة المسيحيين في الامبراطورية العثمانية. كان اهتمام هذه المقاربة

بمصير المسيحيين ومواطني الدول المسيحية في العالم الإسلامي انتقائياً بصراحة وليس عالمياً. وشهدت، المرحلة الثانية التي ترافقت بظهور القومية والصراع العرقي، دراسة للحقوق وإدانة لانتهاكها، وتذرع بها المتنافسون من مختلف الأطراف المتصارعة في ادعاءاتهم. وهكذا، وفي حين كان هذا الطرف بريئاً، مستفزاً، فيرتكب أحياناً أخطاءً ويقترف تجاوزات مؤسفة، كان الطرف الآخر قاتلاً، إلى درجة كان معها ادعاؤه بالكامل غير شرعي. ويمكن أن نرى نصيراً كهذا، يجمع بين الرفض والشجب، في المحيط الفلسطيني الإسرائيلي، وفي قبرص، وفي إيرلندا. وتجدد هذا مؤخراً في الصراعات العرقية التي حدثت بعد انهيار الشيوعية، كما في البوسنة ونغورنو كرياخ: في الحقيقة، كان الملمح الأكثر مدعاة للحزن الجدل حول عالم ما بعد الشيوعية هو عودة الخلافات نفسها، المغرضة وغير الناضجة، حول الحقوق التي يجدها المرء في الشرق الأوسط. ويثير هذه الميل مبادىء عالمية ورأياً دولياً ولكنها ليست مبادىء ورأي العالميين إطلاقاً، لأنها تعتمد على الانتقاء والمقارنة التنافسية.

أما المرحلة الثالثة، فدار الجدل فيها حول مسألة النسبية -ما أطلقت عليه أعلاه «النسبية من تحت. وتتخذ هذه شكل نقد لمفاهيم الهيمنة الغربية والنزعة العرقية. وكما كتبت في مكان آخر، فإن هذه المقاربة موضع شك بسبب ما يفترض في شخصيتها من موثوقية ومعاداة للامبريالية. إن حجة النسبيين في الشرقين الأوسط والأدنى، لا يطرحها أولئك الذين تُرفَض حقوقهم، بل أولئك الذين ينكرون تلك الحقوق في البيئة المحلية، أو أصدقاؤهم الغربيون الذين يحققون فوائد مالية واستراتيجية من تصرفهم هذا.

إن هذه المقولات الثلاث ماتزال لدينا: يمكن القول إذاً إن نشوء تيار «الانعزالية التسلطية» ربما يشير إلى بدء دور آخر في دراسة حقوق الإنسان. ويحدث هذا، على الأقل، بطرق أربع. أولاً، سوف يؤمِّن، في حال قبوله، أساساً منطقياً للدول الغربية، إضافة إلى وسائل الإعلام، والجامعات، والمجموعات غير الحكومية وما شابهها في الغرب، للتخلي، أو للتقليل من أهمية، قضايا حقوق الإنسان، وأكثر من ذلك، التخلي عن قضايا الديموقراطية والعدالة في البيئة الشرق أوسطية. ثانياً، سوف يؤمِّن (وفي الواقع، يؤمِّن بشكل واضح) أساساً منطقياً لمن هم في الشرق الأوسط الذين، يريدون، لأسبابهم الخاصة، الحد من النقد الخارجي لممارساتهم الخاصة فيما يخص حقوق الإنسان. ويصح هذا على من هم في السلطة، ولكنه يصح أيضاً على الذين يرفضون، باسم الأصالة المحلية من القوميين أو المتشددين الدينيين، تطبيق المبادىء العالمية. وهكذا، إذا أراد حكام السعودية، أو إيران أو العراق حجة لاتقاء النقد لسياساتهم بخصوص إنكارهم لحقوق الإنسان الشخصية ؛ وإذا أراد حكام تركيا، أو

السودان أو الكيان الصهيوني أن تتقي النقد لتنكرها للحقوق الجماعية، فإنهم سيجدون عوناً في حجج الانعزاليين التسلطيين. وبالمثل، سوف تعيد هذه الحجج الطمأنينة إلى جماعات المعارضة التي تختلف ممارساتها وبرامجها بالذات مع المبادىء العالمية لحقوق الإنسان.

وإذا أمعنا التفكير في المسألة، فإنه يمكن أن ندرك كيف يمكن للشرق الأوسط أن يعمل بعدة وجوه كحالة اختبار لنظريات التبسيطية أو الانعزالية الأخلاقية. وبوضوح أكبر، يمكن أن نطرح سؤالين عمليين. أولاً، ما المعاني المتضمنة بالنسبة للمنطقة إذا تم تطبيق هذه النظريات كسياسة؟ هذا شيء بسيط فعله، إن لم يكن مثيراً. ثانياً، يمكن للمرء أن يسأل ما إذا كان مبدأ التبسيطيين -قواعد إجراء همبشاير، أو الأخلاقية الرقيقة عند فولتسر- يحظى بالتأييد في الشرق الأوسط. يزعم المنظرون أنفسهم بأنهم يصوغون أفكاراً تحمل بعض العلاقة بالعالم الواقعي. فعلى سبيل المثال، يُعد رولس نفسه مشغولاً بما يسميه «نظرية لا مثالية»، أي يظن أنها، كما يفترض، تحمل علاقة بأوضاع العالم الواقعي وتوجه خياراته. فيستحضر مبادىء «الواقعية السياسية» ومعقوليتها. ولذلك، أرى أننا مؤهلون لتقييم مدى «واقعية» هذه النظرية «اللامثالية».

وهناك طريقة أخرى يمكن بموجبها استخدام الشرق الأوسط لسبر هذه النظريات، نظريات الانعزالية التسلطية، التي تقتضي التحقيق في الادعاءات المستبطنة لطبيعة السياسات والجماعات التي تنطوي عليها هذه النظريات. ودون أن ننتقص من عالم المفكرين السياسيين، المستقل والنظري بالضرورة، فنحن مؤهلون لدراسة بعض الادعاءات التي تستبطن تفكيرهم. وفي هذا المجال، أرى أنه يجب أن أذكر خمساً منها: فكرة الجماعات أو الأمم بوصفها كيانات مميزة تاريخياً؛ وفكرة التراث كهبة ولا لبس فيه؛ وفكرة الجماعات كجماعات ذاتية التنظيم وحكامها كممثلين؛ ومفهوم أن التراث منيع للنقد؛ والتمييز الشائع للشروط المسبقة لليبرالية.

قانون الشعوب

نجد صيغة للانعزالية التسلطية عند جون رولس في كتابه نظرية العدالة، الذي نشر عام ١٩٧١، وهي محاولة غنية ومعقدة استمدت، كما يبدو، من المبادىء الأولى للنظرية الليبرالية في العدالة. في هذا التفسير، تبرز العدالة وكأنها توفر الأساس للنظام السياسي الليبرالي، أكثر مما توفره الحرية والمساواة. وتستند الفرضية، بشكل خاص، على فكرة

أنه يمكن تعميم القيم من خلال مجموعة من الآليات الإجرائية. كان رولس مهتماً، إلى حد بعيد، بتنظيم جماعة ليبرالية خاصة، ولكن يبدو أنه ترك الإمكانات مفتوحة لتطبيق نظريته عالمياً. وكانت هذه الإشارة التي تبناها آخرون، بمن فيهم براين بيري وتشارلز بايتس، عندما حاولوا إثبات أن إجراءات تحقيق العدالة في مجتمعات خاصة يمكن تطبيقها عالمياً، لكي تشمل إعادة التوزيع الاقتصادي، وقوانين الحرب، وحماية المعاهدات، وحقوق الإنسان. وبمعنى آخر، حاولوا إثبات أنه يمكن تطوير نظرية رولس بحيث تشمل مسألة العلاقات الدولية بالمعنى الضيق، والعلاقات بين الدول والجماعات، مع العالمية، أي تطبيق المبادئ التي تطورت في كل مجتمع على أسس ليبرالية. ولذلك، لم يكن كتاب مثل بيري وبايتس انعزاليين تسلطيين في تطبيق نظرية رولس بل عالميين ليبراليين.

وبعد عشرين سنة من نشر كتابه، نظرية العدالة، دخل رولس نفسه خضم الجدل ليتوصل إلى استنتاجات مختلفة وأكثر وضوحاً. وكانت تلك الاستنتاجات هي التي وضعته في معسكري، معسكر الانعزاليين التسلطيين. وقد اتخذت هذه المساهمة في الجدل شكل محاضرة، ألقيت في أكسفورد عام ١٩٩٣، تحت عنوان «قانون الشعوب». لم يكن المقصود أن تشير هذه العبارة ضمناً إلى قانون دولي كالذي نعرفه اليوم، ولكن إلى تلك القوانين المشتركة بين كل الشعوب، أي مجموعة المبادئ المشتركة عبر الحدود والثقافات. وهذه تتصل، من بين ما تتصل به، بمسألة إلى أي مدى يجب أن تقيم المجتمعات الليبرالية، التي تشكلت داخلياً وفقاً لمبادئ رولس، علاقات مع المجتمعات غير الليبرالية. وحجة رولس، باختصار، هي أن قانون الشعوب لا يقتضي أن تكون كل المجتمعات ليبرالية، ولكن فقط أن تحترم بعض مبادئ الحد الأدنى. ويسمي رولس الدول المطيعة للقانون، بالمعنى الأدنى لا بالمعنى الليبرالي، المجتمعات الهرمية الجيدة التنظيم، فيكتب:

> ... يجب أن يحترم المجتمع الليبرالي المجتمعات الأخرى المنظمة وفقاً لمذاهب شاملة، شريطة أن تلبي مؤسساتها السياسية والاجتماعية بعض الشروط التي تقود المجتمع إلى الالتزام بالقانون المعقول للشعوب.

وعند تشخيصه لما يجب أن يكون عليه هذا المجتمع، يضع رولس شروطاً ثلاثة: أولاً، «أن يكون مسالماً ويحقق مطامحه المشروعة من خلال الدبلوماسية والتجارة، والطرق الأخرى للسلام». فهو لا يمكن أن يكون توسعياً ويجب أن يحترم تماماً النظام المدني وسلامة المجتمعات الأخرى. ثانياً، يجب أن يكون النظام الشرعي «موثوقاً بإخلاص وليس بصورة لا

عقلانية بأن ما يوجهه هو مفهوم الصالح العام للعدالة». يجب أن تؤخذ بالحسبان المصالح الأساسية وفرض الواجبات والالتزامات الأخلاقية على جميع أعضاء المجتمع. وهذه الحالة الثانية تستلزم ما يسميه رولس «هيئة هرمية استشارية معقولة». ثالثاً، يجب أن يحترم هذا النظام الحقوق الأساسية للإنسان. ويمكن أن يكون الدين مصدراً للسلطة، ولكن المبادئ الدينية والفلسفية لمجتمع كهذا يجب ألا تكون «غير معقولة»: يجب أن تسمح بشيء من حرية الفكر، وألا تضطهد الديانات الأخرى، وأن تسمح بحق الهجرة. تشكل هذه المجموعة من الشروط، عند رولس، أساساً مناسباً لتطبيق مبدأ العدالة في الميدان الدولي على اعتبارها عدالة مثارة في نظرية العدالة.

يبدو أن رولس يُعد فئة المجتمع الهرمي الجيد التنظيم فئة واقعية، أي أنه يُعدها أكثر من مجرد ممارسة في إعادة ترتيب المبادئ. ومن الواضح، أنه يأمل أن توفر الفئة والشروط الثلاثة التي تعززها الوسيلةَ للاعتراف بحدود الليبرالية في الإطار الدولي والإجابة على بعض المخاوف لدى المجتمعات الأخرى. وهكذا، يبدو أن مفهوم العالمية ليس هو المعيار المستبطن لمبدأ العدالة، وفي الوقت نفسه، يثبت رولس أن الليبرالية تحترم المجتمعات غير الليبرالية. ونظريته، بحد ذاتها، تسمح، لا بل وتشجع، على إجراء اختبار ليس فقط للوضوح الفلسفي، بل أيضاً للمعقولية والواقعية.

في طرحه لهذه الحجة، يسلّم رولس بإمكان وجود مجتمعات لا تلبي هذه المعايير ويمضي لتعيين نموذجين من الدول. فهناك الدول العدوانية والتي يسميها «الخارجة على القانون»، وتلك التي تبدي ما يسميه «شروطاً غير إيجابية». ويرى أن هذه الدول تفتقر إلى التراث السياسي والثقافي، ورأس المال البشري والموارد الضرورية لمجتمع جيد التنظيم. ويتبنى تجاه هذه الدول موقفاً تدخلياً إلى حد أبعد.[1] فالدول الخارجة على القانون، في رأيه، يجب أن تواجه العقوبات ورفض قبولها كأعضاء بمرتبة جيدة في «الممارسات المفيدة المتبادلة» للدول الجيدة التنظيم. وفيما يتعلق بالمجتمعات التي لا تتوفر فيها شروط التنظيم الجيد، يرى أنه يجب على المجتمعات الأكثر غنى أن تعمل على مساعدتها في محاولة معالجة شؤونها، بما في ذلك تشجيع حقوق الإنسان. ويشدد رولس، لا سيما، على دور الثقافة السياسية وعلى التراث الديني والفلسفي الذي تستند إليه مؤسسات الدولة. ويذكر من بين مفاسد هذه المجتمعات الحكومات الجائرة والنخب المرتشية، وإخضاع النساء.

١- يبدو ان هذا ما طبقته امريكا وبريطانيا ضد العراق -المترجم.

التطبيقات على الشرق الأوسط

ذكرت سابقاً سؤالين يمكن أن يطرحهما أحدهم حول أي نظرية للحقوق عند تطبيقها على منطقة خاصة.

الأول، كيف تبدو دول المنطقة عند النظر إليها على ضوء هذه النظرية؟ ولإيجاد جواب مباشر، دعونا نأخذ ثلاثة مصادر واضحة لتوثيق هذه المسألة: لجنة العفو الدولية، وفريق مراقبة حقوق الإنسان وفرع الولايات المتحدة. فإذا طبقنا فئتي رولس الرئيستين للدولة الليبرالية الجيدة التنظيم والدولة الهرمية الجيدة التنظيم على الشرق الأوسط، فإننا لن نجد دولة واحدة مؤهلة تندرج ضمن هاتين الفئتين. ولمزيد من التوضيح، لا يمكن، وفقاً لمعايير رولس، تصنيف أي دولة في الشرق الأوسط المعاصر كدولة ليبرالية أو كدولة هرمية حسنة التنظيم، أي من النوع الذي يتيح لها، حسب تعبيره، «مكانة جيدة» في المجتمع الدولي.

من البديهي أن هناك درجات، وسيحتج بعض القراء. فبعض الدول تحترم جزءاً من معايير حسن التنظيم: تسمح بعض الدول العربية بشيء من الحرية السياسية، ويسمح غيرها للسلطة القضائية أن تعمل باستقلالية جديرة بالاهتمام. ولكن، هناك مشكلتان رئيستان، إحداهما تتعلق بحقوق الإنسان لجماعة أو صنف جماعي، والأخرى تتعلق بالحقوق الفردية. إن تلك البلدان التي تقدم دليلاً قوياً على مسائل كمسألة الديموقراطية، والذي يمكن الادعاء بأنه يلبي معياري رولس، الثاني والثالث، تقدم دليلاً سيئاً على معياره الأول، ولا سيما حول احترام الحقوق الجماعية لآخرين. فتركيا مثلاً لا تنكر فقط الحقوق المعقولة لجماعة الأكراد، بل تواصل، من خلال نظام، يعرف الجميع أنه كيان تابع، احتلالها لقبرص؛ ويواصل الكيان الصهيوني منذ زمن طويل تحديه للقانون والرأي العام الدوليين ويرفض إقامة دولة فلسطينية مستقلة واحترام حدودها، كما يرفض السماح للاجئين بالعودة إلى بلدهم. وعند الحديث عن الحقوق الفردية للإنسان، فإننا لا نجد دولة في المنطقة تحترم الحد الأدنى الذي يتحدث عنه رولس، فما بالك بالحد الأعلى الليبرالي: سواء في إنكار حرية التعبير، أو في مراقبة الهجرة (ممارسة شائعة إلى حد كبير) أو في فساد النظام القضائي في كل الدول العربية وإيران، أو استخدام التعذيب، الذي يمارس في تركيا، والكيان الصهيوني والدول العربية، وهي انتهاكات واضحة وموثّقة. وفي البلدان العربية

وإيران انتهاكات واسعة لحقوق الجنس، بما فيها الحقوق المتعلقة بالمساواة بين الرجال والنساء. ونشهد أيضاً في عدد متزايد من البلدان الإسلامية عقوبة هي في نظر القانون الدولي قاسية ولا إنسانية.

وبالمثل، فإن مفهوم التنظيم الجيد والهرمية لا ينطبق على صنف المجتمع الذي تتخيله قوى المعارضة الموجودة على مسرح المنطقة. فكل الجماعات الإسلامية، من حزب الفضيلة التركي الأكثر مسالمة والإخوان المسلمين الأكثر اعتدالاً في مصر، إلى الجماعات المسلحة الأكثر تطرفاً، تناصر البرامج الليبرالية فيما يتعلق بالنساء، وغير المسلمين، والجنوسيين، وحيثما كانت حرية التعبير والاجتماع معنية. ونشهد في الكيان الصهيوني نهوض اليمين الديني الذي يتضمن برنامجه انتهاكات للحقوق الفردية حول قضايا كعطلة يوم السبت والهوية اليهودية، والذي كثيراً ما يؤيد الناطقون الرسميون باسمه الآراء العرقية تجاه العرب. والجماعات العلمانية ليست أفضل حالاً: تشير السجلات السياسية للـ (PKK) حزب العمال الكردستاني، وفي إيران للـ PMOI \ NCR، منظمة مجاهدي الشعب الإيراني / مجلس المقاومة الوطني على أنها منظمات فاشية، وديماغوجية، وغير ليبرالية إلى حد بعيد. وقد رأينا، منذ ١٩٩١، ماذا فعلت القوتان الكرديتان الرئيستان، الحزب الديموقراطي الكردستاني والاتحاد الوطني الكردستاني بتفويضهما الوطني والديمقراطي في شمال العراق. وإذا تركنا جانباً كل الهراء التبريري، والإنكار الرسمي وغير الرسمي الذي ينهمك به المعلقون دائماً، وسوء استخدام القوميين للمقالات النقدية التي تتضمن التحيز العرقي، والامبريالية وغير ذلك، فإنه، وفقاً لهذه المعايير على الأقل، ستكون لدينا منطقة مهملة إلى حد خطير. وتبعاً لهيكل رولس، فإنه يبقى لدينا دول يجب تصنيفها إما كخارجة على القانون أو تفتقر إلى الشروط المسبقة الضرورية لكي تكون مجتمعات حسنة التنظيم. ولم يوضح رولس ماذا يستتبع هذا، سوى التلميحات إلى ما يشبه التوكيدات القوية المألوفة إلى عالمية سيادية. ولذلك، فإن قيود المقاربة «اللامثالية» سوف تنشأ هنا أيضاً، كما يبدو.

والمسألة الأخرى التي يطرحها تطبيق هيكل رولس على الشرق الأوسط هي مسألة المعقولية، بمعنى ما إذا كان معقولاً، حتى مع ضرورة بُعد النظرية السياسية، أن نتحدث بلغة هذين الصنفين للمجتمع الجيد التنظيم. لا يقدم رولس أمثلة، معاصرة أو تاريخية، لما يقصده بالمجتمع الهرمي الجيد التنظيم، ولكن يبدو أنه يضع الشرق الأوسط في اعتباره، جزئياً على الأقل، لأنه يتحدث عن دول فيها «يمكن أن يكون الدين هو المرجع النهائي حول بعض المسائل داخل المجتمع، وسياسة الحكومة المسيطرة هي المرجع حول بعض المسائل المهمة." وفي الوقت

نفسه، يشترط، كما رأينا، أن مجتمعاً كهذا يجب أن يلبي بعض الشروط: أن لا يسعى إلى توسيع سلطته سياسياً إلى مجتمعات أخرى، وأن تعترف هذه المبادىء الدينية والفلسفية بحرية الضمير وحرية الفكر، وألا تضطهد ديانات أخرى، وأن يكون هناك حق للهجرة. ولكن، ماذا يعني هذا في البيئة الشرق أوسطية؟ إن ما نراه هنا هو أن الطريقة نفسها التي يفسر فيها الدين من هم في السلطة، تحول دون احترام هذه المعايير الدنيا. فما من دولة مسلمة تسمح بالحرية التامة للفكر لمن يسعون إلى تغيير عقيدتهم الدينية. فإيران تقمع البهائية، وتكبت أهل السنة؛ وترفض العربية السعودية كل المعتقدات باستثناء تلك المستمدة من التفسير الوهابي للتراث الحنبلي. وحقوق المسيحيين في أمكنة أخرى -مصر، والإمارات، ومنطقة السلطة الفلسطينية- مقيدة بضغوط يمارسها المجتمع و/ أو الدولة.(1)

علينا أيضاً أن نلتفت إلى كيف يميز رولس مجتمعاً كهذا. يمكن أن نلاحظ أن التمييز الذي يلمح إليه بين السلطة الدينية والسياسية يتضمن الافتراض المشكوك فيه، الذي تقدمه صيغة رولس، بأن الدين سلطة مفترضة، مستقلة عن السلطة السياسية. ولكن النقطة الأساسية هي أن إنكار حقوق الإنسان في هذه المجتمعات يمكن أن يبرر بلغة الدين، ولكن علينا أن نسأل ما إذا كان هذا مجرد مصطلح آخر لممارسات استبدادية، سياسية واجتماعية، ويوصف كدين. وقبول الدين كتشريع، لمجرد أن من هم في السلطة يقولون ذلك، يطرح العديد من الأسئلة. علاوة على ذلك، هناك مشكلة مركزية فيما يسميه رولس بحق «تمثيلاً»: حيثما يكون الدين تشريعاً لمجتمع هرمي غير ليبرالي، فإن الحكام أو موظفي الدولة لا يمكن، وفقاً لأي شرعية، أن يكونوا «ممثلين». إنهم لا يسلّمون بصيغة التشاور، كما اشترط رولس، ولا يعترفون بواجبهم بضرورة عكس رغبات شعبهم. ولذلك نكرر القول إن المجتمع الهرمي الجيد التنظيم ينتهي إلى أن يكون مقولة فارغة ومضللة مثيرة للجدل.

وإذاً، هل مفهوم المجتمع الهرمي الجيد التنظيم غير صحيح؟ لا، ليس بالضرورة. فعلى سبيل المثال، ويمكن أن نرشح لذلك الدول الأوروبية في القرن التاسع عشر التي لم تكن كولونيالية، وكانت مسالمة ومطيعة للقانون، مع أنها لم تكن تسمح بحق الاقتراع العام والحقوق الأخرى. ويمكن ترشيح بعض دول العالم الثالث، كسنغافورة، التي لا تعذب أو تقتل ولا تهدد الآخرين. ويمكن أن نذكر بعض الدول القابلة للأخذ والرد في الشرق الأوسط كعمان، أو تونس أو الأردن، التي لا تهدد الآخرين والتي تظهر دليلاً ما على كونها جيدة

1- الا يُعد هذا تجنياً، لا سيما على السلطة الفلسطينية!؟ -المترجم

التنظيم. ولكن، في الشرق الأوسط المعاصر، على الأقل، علينا أن نعترف بأن مفهوم المجتمع الهرمي الجيد التنظيم، حيث يُقدَّم الدين كتعريف للنظام، ليس فقط لا يطبق بل إنه غير قابل للتطبيق. ويبدو أن هذا المفهوم غير مفيد بقدر ما يتعلق الأمر بضرورة السماح بإيجاد حل أو تطبيق لمسألة كيفية ارتباط المجتمعات الليبرالية بالأخرى غير الليبرالية. وهذا يورث خيار التدخل غير الليبرالي، مع أنه إجراء لا يحظى، كما يبدو، بتأييد معظم هؤلاء الكتاب أو أي منهم.

التراث، الدين، المجتمع:
مشكلات تاريخية وأخلاقية

يقودني هذا إلى السؤال حول ما إذا كانت نظرية رولس تشكل، في الواقع، أساساً مناسباً للتفكير بمشكلة الارتباط بالمجتمعات غير الليبرالية. أرى من واجبي هنا أن ألفت الانتباه إلى عدد من المسائل التي يؤيدها، وإن لم يشرحها بشكل واسع في نصه، والتي تظهر بشكل ملحوظ في عمل المفكرين الآخرين من مدرسته.

١- المُمَيِّزيَّة التاريخية: هناك أولاً مشكلة التفرد، أو الثقافات، أو الدين أو المجتمعات التي يفترض أن تكون كيانات منفصلة ينقسم إليها العالم وهذا ينطوي على مغزى فلسفي لأننا نكتشف خلف الحديث عن التراث والدين مقدمة منطقية تاريخية يتشارك فيها رولس، وماك إنتاير و وولتسر. وهذه المقدمة المنطقية هي تلك الانفصالية التاريخية التي تستمر بمعنى ما لتميز المجتمع أو الفرد المعاصر. ولكن هذا النموذج للتراث المتميز والمجتمعات المتفردة الذي يبدأ فيما بعد بالتفاعل ثم يتداخل بطريقة ما زائف ببساطة (كما هو بالنسبة للضمنية التاريخية في نظرية العلاقات الدولية حول «المجتمع الدولي» التي تتصور مجتمعاً كهذا كمجموعة من الدول تقيم علاقات تدريجية مع بعضها بعضاً). لقد تخطت المجتمعات/الأمم الموجودة اليوم، في الواقع، تفتت الكيانات المبكرة الأوسع، مما استتبع فصم الروابط التي تتجاوز الحدود القومية. وتشكلت أيضاً عن طريق تسخير الأفكار، والتيارات، والسكان والتقنيات الدولية لأهداف قومية. واليوم، تقدم الدولة، الأمة، المجتمع ما هو مستمد، في الواقع، من مصادر مختلفة على أنه خاص ومحلي. وسواء كان في بيئة ليبرالية أو بيئة غير ليبرالية، فإن

اللغة التي تُقدَّم على أنها لغة تلك البيئة على وجه التخصيص، هي، في أكثر الحالات، انتحال لمفهوم دولي يُقدَّم الآن بصيغة قومية كاذبة بشكل واضح. والمثال على ذلك التصويت العام. والمشكلة الأخرى هي الاستقلال القومي والسلامة الإقليمية. فالدول تعطي لمؤسساتها السياسية صورة قومية وتدعي تواريخ قومية في حين تكون هذه المؤسسات غير تقليدية وغير محلية.

يمكن للمرء أن يوازن العالمية الانتشارية بالعالمية الأصغرية أو، بمصطلح وولتسر، العالمية التكرارية. وبمعنى آخر، إن القيم المشتركة موجودة لا بسبب توافق المصادفة بل بسبب تاريخ العولمة والاختلاط القومي، من الناحيتين، السياسية والثقافية، وهو ما تنكره زوراً الدولة الحالية والفئات العرقية. ويصح هذا على السياسات، كما يصح على اللغة، وأسلوب الطبخ، والعادة، ولكن، أكثر من كل شيء، على الدين. فعندما يستشهد المرء بالدين كتبرير شرعي أو كتصوير للاختلاف، فإنه يشجع حق التحدث بلغة الانقسامات في العالم المعاصر، أو الدول المسيطرة أو الثقافات «القومية». ويتضح هذا بمثال ظاهر: إن الجدل الذي يدور في (الكيان الصهيوني) حول اليهودية، وهوية اليهود يتعلق، دينياً وسياسياً، بثلثي يهود العالم الذي يعيشون خارج (الكيان الصهيوني)، تماماً كما ينخرط المسيحيون القوميون، في اليونان وأمريكا، في جدل الشتات. هناك نواة، نواة أكبر وأكثر ثخانة بكثير مما يوحي به المظهر الخارجي.

٢- **الجوهرية**[1]: ترتبط بهذه المقدمة المنطقية التاريخية بقوة المقدمة المنطقية لجوهرية التراث والدين. ففي كامل أدب الجمعيين، أو الامتاعيين الساديين، هناك افتراض بأن مشكلتنا الأخلاقية الفلسفية تتمثل بارتباطنا بـ «آخر» مفترض. ويضمِّن رولس هذا لنموذج مجتمعه الهرمي الجيد التنظيم حيث يلعب الدين دوراً رئيساً. إن فكرة مماثلة تشكل أساس فكرة «الحضارة» عند هنتنغتون كمعطيات مركزية. ويمكن للمرء أن يطرح حجة مماثلة فيما يتعلق بالأمة. ومن البديهي أن هذا ما يفعله بالضبط الكثير من الناس، بمن فيهم الناس في الشرق الأوسط: بإعادة الثقافة أو الدين إلى عناصره (الجوهر) يدعي المرء أن تفسيره هو الصحيح. وفي المحيط الإسلامي، يتماثل الاستشهاد بحكومة إسلامية أو «شريعة إسلامية».

١- نظرية فلسفية تقدم الجوهر على الوجود، أي نقيض الوجودية -المترجم

ولكن، ليس هناك ثقافة، أو لغة أو ديانة قومية بمثل هذا الوضوح. فالكل يسمح باختلاف التفسيرات والتطبيقات. حتى لكأن ليس هناك إسلام واحد أو شريعة واحدة حقيقية أو أي شيء آخر. وهذا ما يدور حوله الجدل في الإسلام واليهودية، وفي الغرب داخل المسيحية والليبرالية. ويقابل هذا أن معظم الجدل المثير للخلاف لا يدور بين الجماعات، بل داخلها. فكل المناقشات التي تدور في العصور الحديثة حول الأسلوب السياسي، والقومية، والعلاقات بين الجنسين وهلمجرا، يمكن حسمها باللجوء إلى لغة جماعات معينة. ومع ذلك، فإن اللجوء إلى الجماعة لا يهيء وسيلة للحكم على هؤلاء، إلا بتوكيد السلطة (ورفض تفسيرات الآخرين) أو بإدخال قيم أخرى يفترض أنها «واهية» ولكنها، في الواقع، تتخطى الحدود القومية، ولذلك تكون غامضة.

٣- **المرجعية والتفسير**: تطرح المقدمة المنطقية للجماعات التي تتخذ قراراتها داخلياً، ولمسألة وجود علاقات بين المجتمعات الليبرالية وغير الليبرالية، مجموعة من المغالطات المنطقية حول من الذي يعرِّف قيم الجماعة، وفي الواقع، حول معايير اتخاذ القرارات فيما يخص صحة الادعاء بأحقية التعريف السلطوي. عندما ذهب وولتسر إلى الصين، لم نكن متأكدين على أي أساس يقيِّم واقع «الامتياز السلطوي المحلي». وعلى الرغم من وجود ليبرالي يشارك في الممارسة، فإنه اختار من هم أكثر انسجاماً مع آرائه. هنا، وقبل كل شيء، يمكن للتساهل الليبرالي الظاهري من قبل غير الليبراليين أن يدفع تدريجياً إلى التخلي عن المنطق السليم، فما بالك بالروح البسيطة للنقد الاجتماعي. فالافتراض المسبق عند رولس يقول إنه عندما نواجه جماعة أخرى غير ليبرالية، علينا أن نتقبل كمسلمة الجماعة الجيدة التنظيم وإن كانت تعتمد على مبادئ مختلفة. ولكن، عندما يكون المجتمع غير ليبرالي، فإنه لا يمكن معرفة ما إذا كان أولئك الذين يدعون حق التحدث باسمه يقومون بذلك فعلاً. وكما ذكرنا سابقاً، فإن رولس استخدم كلمة «يمثل». ولكن الحذر مسموح عند وجود ادعاء من قبل مجموعة من الناس -ذكور في موقع الحكم. في هذه الحالات، يكثر من ينصِّبون أنفسهم قيِّمين دون استحقاق، وخصوصاً حول قضايا الجنس Gender Issues. علاوة على ذلك، حتى عندما يمكن لأحدهم أن يقدم حجة معقولة حول ممارسة خاصة -ختان الإناث، مثلاً -فيقول إن أكثرية المجتمع تؤيدها، فإنه يجب على المرء أن يطرح سؤالاً حول كيف تم إنتاج وفبركة هذه «الموافقة» من خلال الضغط الاجتماعي والآيديولوجي.

٤- **حق المخالفة**: إن اقتران مرجعية التراث، والجماعة والثقافة يطرح أسئلة أخلاقية وأيضاً تاريخية. وكثيراً ما نواجه مسألة ما إذا كان الفرد الذي يقيم داخل جماعة كهذه يفقد حقه في الرفض، أو النقد أو الإفلات من قوانين الجماعة. ولا نرى حاجة لبذل الجهد لمعالجة هذه النقطة: لا يتحدى المخالفون، والمرتدون، و«المنحرفون» جنسياً، والناشطون في مجال حقوق الإنسان وغيرهم صحة «التراث -يمكن أن يقبل الرجل أو المرأة الادعاء بأن شيئاً ما هو جزء من تراث البلد بوصفه ادعاء صحيحاً ثقافياً وتاريخياً». لا شك في أن الختان، والإعدام العلني، والعنف العائلي، وما إلى ذلك، الذي يمكن إثباته بأرقام إحصائية، سوف يتقبله أكثرنا على اعتباره جزءاً من التراث. ولكن هذا لا يمنع أو يجب ألا يمنع، على أرضية ليبرالية، فرداً أو أقلية من المخالفين، حتى وإن كانت المخالفة مستلهمة من مبادىء عالمية أو مقالات عبر قومية، من التحدي. إن التناقض الأساسي لهذه القصة هو أن الليبرالية، التي تترافق بالفردانية، إن لم يكن بأي شيء آخر، تنتهي برفض حق الفرد في رفض ما يُقدَم على أنه تراث. ويسلّم رولس بحق الهجرة، ولكن هذا يتضمن رفض البقاء والمخالفة.

٥- **الشروط المسبقة للّيبرالية**: هناك مجال نهائي حيث تنفتح مقدمات حجة رولس، التاريخية والسياسية، للسؤال. وهذه تتصل بالشروط المسبقة للّيبرالية نفسها. والحجة التي يقدمها، مع أنه يقدمها بصيغة مختصرة، تقوم على أساس المجتمعات المتفردة. فلدينا، من ناحية، «مجتمع مغلق وديموقراطي مكتف بذاته»، ومن ناحية أخرى، مجتمعات «تفتقر» إلى الشروط، والمهارة، والموارد لجعل التنظيم الجيد ممكناً. والنقطة الأساسية بخصوص هذا النموذج هي أنه ليس فقط ليس واقعياً، بل إنه مضلل إلى حد بعيد. فليس هناك مجتمع ديموقراطي مغلق أو مكتفٍ بذاته، أو ما إذا كان مجتمع كهذا موجوداً يوماً ما. ويصح الشيء نفسه بالنسبة للمجتمعات غير الليبرالية اليوم. وقد ميزت تلك المجتمعات عبر كل المراحل التاريخية التجارة، والسيطرة، والغزو، والتفاعل الثقافي. فالمجتمعات الليبرالية نشأت جزئياً عن طريق الهيمنة التي مارسها باقي العالم على مدى خمسة قرون. والمجتمعات غير الليبرالية ليست غير

ليبرالية لأنها «تفتقر» إلى شيء ما، ولكنها أكثر فقراً لأنها لم تندمج بالنظام الاقتصادي العالمي. وفي اللغة السياسية، كما في اللغة الاقتصادية، يمكن للمرء أن يتفادى تبسيطية ذوي النزعة العالمية من النمط التابع، ولكن مع مواصلة الانتباه إلى أن الدكتاتوريات، والديماغوجيين القوميين والدينيين، والإدارات الفاسدة للعالم غير الليبرالي المعاصر، كلها تكونت كجزء من نظام الدولة الحديثة وتدين له بالكثير.

لايمكن لدراسة حول العلاقات بين المجتمعات الليبرالية وغير الليبرالية أن تتفادى مسألة التاريخ الحديث المشترك. فهذا التاريخ كوَّن الليبرالي وغير الليبرالي: وأحد الأمثلة على ذلك التأييد العالمي لمبدأ حق القوميات في تقرير مصيرها، وهو مفهوم أوروبي غربي قديم جيد. وهناك أيضاً مشكلة الانسجام: لا يمكن للمرء أن يثير النقد للهيمنة الغربية على المستوى الأخلاقي ضد المبادئ الأخلاقية العالمية، لمجرد إنكارها على المستوى التاريخي، وفي المقام الأول، لتوضيح كيف وصلت هذه الأنظمة إلى هنا، والبقاء في السلطة. يسلّم رولس، إلى حد ما، بالالتزام الأخلاقي الذي يتخطى الحدود القومية عندما يجادل في سبيل إيقاظ، أو مساعدة المجتمعات التي لا تتوفر فيها الشروط المؤاتية لكي تصل إلى مستوى المجتمعات الجيدة التنظيم. ولكنه لم يستطع توضيح المضامين الفلسفية لهذا، أي أن الدول الليبرالية تتبادل العلاقات، تاريخياً وأخلاقياً، مع المجتمعات غير الليبرالية. إن الشروط الأخيرة، الاجتماعية والاقتصادية، أو أي شروط أخرى تُعد على صلة بدولتها غير الليبرالية، هي نتاج العملية التاريخية للتفاعل. فالسبب والمسؤولية مشتركان.

خاتمـــــة

لا يمكن إلا أن تفاجئنا التشابهات، من حيث المضمون والرفض، في عمل رولس والآخرين من الجمعيين والانعزاليين التسلطيين. ويبدو كما لو أن شيئاً من التجذر المهني، كنظريات سياسية داخل الدول، هو الذي يمنعهم من تطوير نظرية أخلاقية مناسبة عالمياً. وما يبدو كحذر إجرائي مشروع حول مضامين عملهم يصبح صيغة امتناع عالمي، يقوم ليس فقط على أساس اهتمام فلسفي، يمكن تبريره، بل على رفض، يُعبَّر عنه كتحفظ متغطرس عن الواقع والخيارات الأخلاقية الواقعية، لمعرفة طبيعة الأنواع الأخرى من المجتمعات. فمجرد حقيقة استمرار التسامح الداخلي والعدوانية الخارجية تجعل حلولها متعذرة.

يوحي ذلك بأن هذا الاتجاه في النظرية السياسية، الذي يمكن أن يبدو معقولاً لأول وهلة، لا يقدم طريقة لإخماد الجدل الأوسع حول حقوق الإنسان ومضمونها بالنسبة لمناطق كالشرق الأوسط. ويمكن للمرء، لا بل يجب عليه أن يعترف بقوة المقالات النقدية لعالمية العقلانيين واجتماع هذه العالمية مع الماضي الامبريالي والحاضر التسلطي. ولكن، إذا كانت المعقولية، أو الواقعية، اختباراً صحيحاً لنظرية سياسية، وإذا تمت تعرية الدور الأساسي لمقدمات منطقية معينة في النظرية، عندئذٍ تعترض سبيلنا إلى مقاربة بديلة صعوبات كبيرة. إن الاختبار الذي يواجهه كل المهتمين بحقوق الإنسان في الشرق الأوسط ليس لإنتاج نظريات لجماعة أو تراث، بل للتوجه إلى المشكلات الواقعية إياها، الأخلاقية والعملية، في تطبيق المبادئ العالمية الموجودة والتي تعهدت بمراعاتها معظم الدول الإقليمية. وحتى الآن، يبدو أن أفضل شيء لدينا هو العالمية التنويرية، التي تزداد حكمة وحذراً بمرور الزمن، ولكنها الأكثر فعالية بهذا الخصوص.

الفصل الثاني

الشرق الأوسط والجدل القومي

أحمق من يناقش موضوع القومية في الشرق الأوسط. فالقومية نفسها موضوع نقاش حي، وكثيراً ما يكون حاداً بين علماء الاجتماع. وفي أنحاء العالم، تترافق عموماً بنزاعات مرة لم تجد لها حلاً في العصور الحديثة. ونجد في التاريخ الحديث ما يذكرنا بهذه المشكلات: فقد عايشنا حالة مؤلمة من الحرب بين القوميات في البلقان، تماماً كما نرى حولنا حركات سياسية، تسمى عموماً بالمتشددة، تجمع بين النصوص المقدسة والإصرار الجازم على الموضوعات القومية. وقد كان التاريخ الحديث للشرق الأوسط، وسيستمر، مرتبطاً بعدد من القوميات -فُرْس، عرب، أكراد. وهذا التاريخ لا يعرض تماماً صراعاً بين مجموعة من القوى الواحدية محددة على نحو متماسك ضمن كل الأجزاء القومية الفرعية حسب الدين، والمنطقة، والتوجه اليساري أو اليميني، وغير ذلك كثير. وفي الوقت نفسه، وكما هي الحال في أمكنة أخرى، إن التيارات الصامتة أو الهامشية حتى الآن تسعى إلى إعادة تعريف الأمة، أو الدفاع عن مكانها الخاص داخلها -على أساس الطبقة الاجتماعية، أو الجنس Gender، أو المنطقة، أو التيار الثقافي. ومن البديهي أن الهدف الرئيس للقومية هو الاستقلال، ولكنها لا تتوقف عند تحقيق ذلك الهدف: تدور دائماً مناقشات حول كيف يتوافق الوضع المجرد مع الواقع، أي ما إذا كان الاستقلال القانوني لا يخفي وضعاً كولنيالياً جديداً متواصلاً. وبالمثل، إن التعريف الرسمي أو السائد للهوية القومية يتغير باستمرار، وهو مثار جدل داخل الجماعة القومية.

إن أفضل دفاع لمعالجة هذا الموضوع ممكن فقط بأن يكوِّن أحدنا رؤيته بأقصى ما يمكن من المعقولية والحذر، وإذا ما حدث إزعاج، فإنه يحدث بالتساوي لكلا الطرفين، أو لجميع الأطراف المعنية. وتنتقل هذه المقالة بذلك التحدي للدراسة المرتبطة بالشرق الأوسط إلى دراسات أوسع للقومية: إنها فرصة، على ضوء الجدل المعاصر حول القومية، وعلى ضوء التاريخ المتواصل للقومية في الشرق الأوسط، لاكتشاف إلى أي مدى يمكن أن ينطبق الجدل العام

حول القومية على المنطقة. وبوضوح أكبر، إنها (المقالة) تستكشف مدى انطباق ما كان يعرف بمقاربة «التجديديين إلى القومية على الآيديولوجيات والحركات التي ارتبطت بالقومية في هذه البلدان. ولذلك، يمكن اعتبارها محاولة لإلقاء الضوء على القومية الشرق أوسطية من منظور مقارن ولتناول أمثلة القوميات الشرق أوسطية كتحديات لهذا الجدل النظري الأوسع.

الجدل القومي: العالمية والأممية

عندما نتحدث عن القومية، فإنما نتحدث عن مسألتين، مترابطتين ولكنهما متميزتان، كل منهما أثارت جدلاً في الأوساط الأكاديمية والسياسية. المسألة الأولى هي القومية بوصفها أيديولوجيا، أي مجموعة الأفكار حول كيف يُدار العالم، وبصورة مماثلة، كيف يجب أن يدار. ليس للقومية مفكر كبير مؤسس، ولكن مجموعة من العقائد الأساسية المرتبطة بالقومية نشأت من تاريخ الحركات الديموقراطية والشعبية في أوربة في أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر. تؤكد هذه الآيديولوجية بأن العالم ينقسم إلى شعوب، وأن لكل واحد من هذه الشعوب ما يميزه من صفات وتاريخ، ولغة مميزة عادة، وأنه مخصوص بقطعة من الأرض، وأن من يولدون في هذه الأمة ملزمون باحترامها. والقومية في التعريف المشهور لإرنست جيلنر هي «مبدأ سياسي يُعد أن الوحدة السياسية والقومية يجب أن تكونا متطابقتين»، وبمعنى آخر، إن تلك الأمم موجودة ويجب أن تكون لها، لا بل ومن حقها أن تُمَثَّل، بدول مستقلة ضمن إقليمها وعاداتها الخاصة.

وفي الوقت نفسه، تستخدم القومية للإشارة إلى مجموعة من الحركات -حركات سياسية تنشأ في ظروف خاصة وقيادات استثنائية. وتبدأ هذه الحركات أيضاً، إضافة إلى المطالبة بتقرير المصير، والاستقلال لشعوبها، بتعريف الأمة، وصفاتها، وتاريخها، وطريقتها الخاصة في التحدث بلغتها، ومن يمثل جزءاً منها، وأهم من ذلك، من لا يمثل جزءاً منها. وحركة القوميين، ولنقل بوضوح، هي الحركة التي تعتنق مبدأ وتسعى لتطبيقه، كأي معتنق لنظرية معيارية. وهذا ما فعلته القومية العربية منذ مطلع القرن العشرين، وما دافعت عنه إيران منذ تسعينيات القرن التاسع عشر؛ وهو برنامج الصهيونية، منذ المؤتمر التأسيسي للحركة في بال عام ١٨٩٧. فالقومية بهذا المعنى ضرورية ومعيارية: تعتنقها اليوم كل دولة في العالم وأياً كانت أصولها أو محتواها الخاص، وكل آيديولوجية قومية يجب أن تلبي الشروط المعيارية لهذه الآيديولوجية، تماماً كما لكل دولة علم، وعاصمة، وخطوط جوية وطنية، وفريق كرة قدم، وفولوكلور، ومطبخ وطني، وغير ذلك.

كان يمكن أن يكون عنوان هذه المقالة «الجدل القومي» أكثر دقة لو تحدثنا عن عدة أنواع من الجدل، تدور حول معنيين لكلمة قومية. كان النوع الأول، الذي شغل المفكرين والسياسيين في القرن التاسع عشر والجزء الأكبر من القرن العشرين، سواء كانت القومية ظاهرة عابرة أو دائمة، أثراً لعصر ما قبل الحداثة، عصر الردة الوراثية، أو مصاحباً للتحديث، وهي مصاحبة ضرورية، في الواقع، للعصرية نفسها. وتعكس استجابة شكوكية استشراف عالم ما قبل الحداثة أو العالمي، عالم توجد فيه، في الواقع، اختلافات ثقافية وغيرها ولكنها لا تتخذ صيغة القوميين. ويمكن أن نكتشف هذه الاستجابة عند الذين كانوا يؤيدون استمرار الامبراطورية العثمانية، أو الذين كانوا يعتقدون، في المحيط الأوروبي، أن أشكال العالمية يمكن أن تقاوم أو تتغلب على نهوض القومية.

ربما يظن أحدهم اليوم أن معرفتنا قد تحسنت، ولا سيما على ضوء تراجيديات القرن العشرين. ومع ذلك، كان معظم الليبراليين، والاشتراكيين والماركسيين، في معظم القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، يتوقعون أن القومية، وهي العقيدة التي تقسم الشعب وتؤكد، في الوقت نفسه، على رؤية واحديَّة للجماعة التي تسمى أمة، سوف تختفي عاجلاً أو آجلاً. كانت هذه المقاربة مرتبطة بأفكار الأممية، أو بعض الماركسيين أو «البروليتاريا»، وبعض الليبراليين والعالميين. تماماً كما في عالمية الشرق الأوسط التي تعتمد على شعراء كالرومي[1]، وحتى على آيات القرآن. وكان بعض الأمميين الأوروبيين الأكثر شهرة، ومن بينهم الكثير من اليهود، أناساً اعتمدوا على مبادىء التراث الديني للتصدي للدعاوى القومية: يمكن أن يستذكر المرء منهم ماركس نفسه، أو سبينوزا، أو فرويد، أو الماركسيين المتأخرين، لا سيما ليون تروتسكي وروزا لوكسمبورغ.

وفي شأن الشرق الأوسط، كانت مقاومة القومية واضحة بشكليها. ففي القرن التاسع عشر وما بعده، كان هناك داخل الامبراطورية العثمانية من يحاول المحافظة على التنوع ما قبل القومي. وعلى الرغم من كل الحسابات والمناورات المُتضمَّنَة، فإن ظهور قوميات لغوية معينة داخل الأمبراطورية العثمانية والدول التي ورثتها كنس هذه العالمية وأنتج شرق أوسط انتشرت فيه الحركات القومية التي تتطلع إلى توحيد الأمة. ومن المنظور الآخر، مفهوم الأممية ما بعد القومية، هناك الكثيرون ممن يسعون إلى إنشاء علاقات عبر الحدود العرقية، ولا سيما في المحيط العربي الإسرائيلي أو، ضمن ظروف مختلفة، في الحركة الشيوعية الفرنسية وضمن القوميات في شمال أفريقيا. ومع ذلك، فإن الحركات القومية، والعاطفة القومية، والأحقاد القومية، انتشرت هنا أيضاً.

١- لعله يقصد الشاعر الصوفي الفارسي، جلال الدين الرومي (١٢٠٧-١٢٧٣) -المترجم.

وفي الإطار العربي الإسرائيلي، لم يكن هذا مسألة كل شيء أو لا شيء، كما عرض مؤلف جويل باينن، ولكن الفرصة ضمن هذه الظروف كانت ضئيلة لتطوير، إن لم يكن لانتشار، حركة قومية مختلطة. وقد حاولت بعض المجموعات اليسارية، أي الجماعات الإسرائيلية الفلسطينية، أن تدافع عن هذه المقاربة الأممية. ولكن التيار الرئيسي للصهيونية، بما في ذلك حزب ماباي، لم يشأ ذلك بالتأكيد. فالصهيونية لا تعتنق سوى الشوفينية والرفض. ومنذ خمسينيات القرن الماضي، ناصر اليسار العربي القومية المتطرفة، التي تسعى للمزايدة على منافسيها الأكثر يمينية في معاداة ليس فقط سياسات الكيان الصهيوني، بل أيضاً وجود إسرائيل بالذات. وفي ستينيات[1] وسبعينيات القرن الماضي، لم تكن هناك في الحركة الفلسطينية مجموعات أكثر معارضة للاعتراف المتبادل من الأحزاب «الماركسية اللينينية». وفي عام ١٩٧٧، عندما أقدم أنور السادات، على ذلك التغيير المفاجىء، انضم اليسار العربي، بشكل عام، إلى الكورس الذي استنكر اتفاقية الاستسلام. إن تأييد اليسار العربي لهذه القومية ليس مقصوراً على الصراع العربي الإسرائيلي: تكررت هذه المواقف في حالات أخرى، في مساندة معظم اليسار العربي للعراق في الحرب مع إيران، أو بمساندة الشيوعيين والاشتراكيين المغاربة للملك الحسن الثاني في هجومه على الصحراء الغربية.

كان فشل الأممية هذا أقل وضوحاً في المناطق العرقية الأكثر تداخلاً، ولا سيما في الشرق الأوسط، كحالة الأكراد مع جيرانهم، لأن السجل هنا أكثر اختلاطاً. ففي تركيا، كان المجال، حتى وقت قريب جداً، ضيقاً فيما يتعلق باعتراف سياسي متبادل بين الأكراد والأتراك، بسبب الأيديولوجية الكمالية المتصلبة التي تفرضها الدولة. ودُفِع الأكراد شيئاً فشيئاً، بشكل مأساوي، إلى أحضان حزب الـ (PKK) حزب العمال الكردستاني اليساري الأكثر تطرفاً. ومع ذلك، فإن الرأي في تركيا يمكن أن يتغير، كما أشار الرئيس السابق أوزال. وكانت الصورة في العراق أقل سلبية، في ظل التعاون الثابت بين العرب والأكراد في معارضة حكومة بغداد.

لا شك في أن هذه الحالة كانت محدودة وزادتها تعقيداً الانقسامات داخل القوات الكردية[2]. وما يبعث على الدهشة، كما يبدو، هو أن إيران ربما كانت البلد الأكثر نجاحاً بين البلدان المتعددة الأعراق في الشرق الأوسط: على الرغم من شوفينية الشاه

١- ألفت انتباه القارىء الكريم الى أن أرقام العقود بخصوص التاريخ، اينما وردت، تشير الى القرن الماضي -المترجم

٢- يتجاهل المؤلف الاستقلال الذاتي الذي منحته حكومة بغداد لأكراد شمال العراق عام ١٩٧٣، الشيء الذي لم يحصل عليه إخوانهم لا في تركيا ولا في إيران -المترجم

والإمام، على حد سواء، فإن أكثرية الإيرانيين، فُرْساً أو غير فرس، مندمجون، كما يبدو، في الاقتصاد الإيراني، والنظام السياسي ويتطلعون إلى مستقبلهم فيه. وقد رفع الحزب الديموقراطي الكردستاني في انتخابات عام ١٩٧٩ الحرة مقارناً شعار «الديموقراطية لإيران، والحكم الذاتي لكردستان». أما الأذربيجانيون، وهم المجموعة العرقية الأكبر في إيران، وربما يشكلون ثلث السكان هناك، فما زالوا يرون مستقبلهم في إيران واحدة، على الرغم من التعبير القومي الذي ظهر في النصف الأول من القرن الماضي وقيام دولة أذربيجانية مستقله إلى الشمال. إن كره الأذربيجانيين للأكراد هو الذي يثبتهم في هذا الموقف.

ولكن من السذاجة أن نستبعد تأثير التراث الماركسي بالكامل على المسألة القومية. ففي المقام الأول، أثرت بعض الأفكار من هذا التراث: على الرغم من أن ماركس كان يُعد الامبريالية تقدمية، فإن الخطاب المرتبط بماركسية القرن العشرين، بشكليها السوفييتي والصيني، ولا سيما الخطاب حول النظرية الاقتصادية للامبريالية، تميز بجاذبية عالمية تقريباً في كل أنحاء العالم. وحتى بين الحركات التي كانت، من بعض الجوانب معادية للماركسية، فإن الحجة ضد الامبريالية كانت أساسية، وترافقت بشكل ما من تضامن القوميين. علاوة على ذلك، فإن الماركسية لفتت الانتباه إلى شيء يستحق الدراسة بحد ذاته، هو علاقة الأيديولوجيا بالمجموعات الاجتماعية. إن حجة الماركسيين حول القومية والطبقة الاجتماعية بالشكل الذي عرضه معظم الماركسيين كانت مبسطة وترتبط برؤية خاطئة للتاريخ. مع ذلك، لا يمكن أن ننكر أنه كانت للحركات القومية روابط خاصة بالطبقة الاجتماعية، وأن مختلف القوى الاجتماعية تميزت ببرامج قومية. إذا تحررنا من الأسطورة التاريخية عند التقدميين أو التبسيطيين، فإن المنظور الماركسي يفرض علينا أن نتقصى كيف كانت هذه هي القضية في الشرق الأوسط كما كانت في أمكنة أخرى، ويسمح لنا بالمضي إلى ما وراء الصورة الذاتية للقوميين التي شكلوها لأمة واحدة غير متميزة.

واليوم، ولا سيما في عصر العالمية، فإن الرؤية الماركسية لسرعة زوال القومية، أو تنامي انفصالها في العالم الحديث، أثبتت صحتها في جانب واحد. فالعالمية تشجع، بطريقة ما، القومية والحساسية القومية، ولا سيما في حقل القومية الثقافية. ويمكن أن نلمس هذا اليوم في الهوس الإيراني بالهجوم الثقافي. ولكن القصة مختلفة في الميدان الاقتصادي. فنحن نرى، كما بيَّن إرِك هوبسباوم، تزايد عدد الدول والحركات القومية

التي تتخلى عن تبني مقاربة «وطنية» تتميز باكتفاء ذاتي إلى التنمية الاقتصادية. فمنذ سبعينيات القرن الماضي، حدث في البلدان السوفييتية[1] وبلدان العالم الثالث تحول نحو الانفتاح على الأسواق والاعتقاد بأن الاندماج بالسوق العالمية، لا الانفصال عنها، هو الذي يحمل أفضل وعد بالنمو الاقتصادي. يعني هذا تحولاً مهماً جداً في ادعاء القوميين: أولئك الذين انسحبوا من الدول الشيوعية فعلوا ذلك ليس لأنهم يؤمنون بالاكتفاء الذاتي، في اقتصاد مغلق، بل لأنهم يؤمنون بأنه يمكنهم أن يضمنوا موقعاً أكثر فائدة في الاقتصاد العالمي. ولكن السجل في الشرق الأوسط كان مشوشاً، وعلى الرغم من ذلك، يمثل خطوة في الاتجاه العام نفسه: ربما كان التخلي عن البرنامج الاقتصادي «الاشتراكي» المستقل أكثر وضوحاً في الكيان الصهيوني، ولكنه واضح أيضاً في مصر وأمكنة أخرى.

وأخيراً، في خضم ذلك الصخب القومي كله الذي ساد المنطقة خلال العقود الماضية، ومع العديد من التكيفات التي أدخلتها القوى الماركسية أو اليسارية إلى القومية، يجب أن نعترف بأن الأحزاب الشيوعية والأحزاب القريبة منها، كانت، أكثر من أي تيار آخر، تحاول المحافظة على مبدأ التعاون بين مختلف الشعوب. ويصح هذا على العلاقات العربية الكردية في العراق، وفي المحيط العربي الإسرائيلي. فعلى مدى سنوات، كان الشيوعيون، والماركسيون المستقلون كإسحق دويتشر ومكسيم رودنسون -اللذان مارسا تأثيراً كبيراً على جيلنا-وحدهم تقريباً من شددوا على ضرورة إيجاد حل يقضي بإقامة دولتين، على الرغم من المزاعم التشبثية للتيار الرئيسي في الصهيونية والقوميين الفلسطينيين، على حد سواء. وأذكر في هذا السياق إميل حبيبي وصديقي الراحل إميل توما. وقبل كل شيء، أذكر سعيد حمامي، ممثل منظمة التحرير الفلسطينية في بريطانيا والمناصر الشجاع للحوار العربي الإسرائيلي، الذي اغتيل في مكتبه في وسط لندن عام ١٩٧٨. وعلى مدى فترة طويلة، كان يتم تجاهل آراء هؤلاء المعارضين لتعصب القوميين: واليوم، وفي الوقت الذي أصبح فيه الكثيرون يقبلون بخطة واسعة للتعايش، بمن فيهم الولايات المتحدة التي رفضت طويلاً أن تعترف بحقوق الفلسطينيين، يجب أن نتذكر من كانوا يناصرون هذا المبدأ في الظروف الصعبة.

١- ما الذي جنته تلك البلدان بعد انفتاحها على اقتصاد السوق، سوى أنها أصبحت سوقاً للسلع الاستهلاكية الغربية، وخصوصاً بعد تفكك الاتحاد السوفييتي، وروسيا ليست استثناء -المترجم.

الديمومية[1] والتجديدية

الميدان الثاني الواسع للجدل حول القومية هو المتعلق بأصول الأمم. فالاتجاه النقدي، العالمي والليبرالي، للقومية لم يكن مجرد مضمون سياسي، ولكن أيضاً كانت له نتائج أكاديمية مهمة، تفسر إلى حد ما الصمت الغريب لعلماء الاجتماع حول الموضوع حتى الشطر الأخير من القرن العشرين. فقد دون مؤرخون مثل هانس كون وهوغ سيتون -واطسون تواريخ لحركات قومية مهمة؛ وكتب آخرون، ضمن إطار قومي، حول أمم بوصفها كيانات قديمة ومستمرة؛ ولكن علماء الاجتماع لم يجدوا ما يقولونه. وقد افترض أن القومية طور عابر لا أهمية له بالنسبة لدارس الحداثة. وكان ماكس فيبر هو عالم الاجتماع الوحيد الذي اعترف بأهمية القومية: ولكنه عالجها على اعتبارها غير إشكالية من الناحية الفكرية لأنه اعتبرها شيئاً جيداً.

ولم يظهر جدل علمي متطور تماماً حول القومية إلا خلال السنوات العشرين الأخيرة، حيث ظهر ما يمكن أن يُعده المرء الجدل الثاني حول هذا الموضوع. ويتعلق هذا الجدل، من حيث الجوهر، بقضية الأمم نفسها، وإلى أي درجة كانت، أو لم تكن، من نتاج الحداثة. ويرى القوميون، وهم الأكثرية الساحقة من النوع البشري، أن الأمم أبعد ما تكون عن كونها نتاج الحداثة، وأنها، في الواقع، كيانات تاريخية تطورت عبر القرون ولكن أصولها موجودة في ثنايا الزمن. ويؤكد هذا التراث، والجذور والروايات التاريخية، وكذلك النشاطات التكميلية كعلم الآثار، ودراسة الفولكلور والتراث الشفهي. هذه هي المقاربة التي تمليها القومية، والتي تسمى غالباً بـ «البدائية» ويطلق عليها زميلي أنتوني سميث تسمية مناسبة هي «الديمومية».

والمقاربة البديلة هي ما يسميها سميث بـ «الحداثة، وترتبط بكتاب مثل إرنست جيلنر، وتوم نيرن وبندكت أندرسون. وهناك اختلافات مهمة بين هؤلاء المفكرين، ولكنني سأتعامل معهم على أنهم متقاربون، وذلك لتحسين المناقشة. فالقومية، عند جيلنر وأندرسون، هي نتاج التحولات التي حدثت في المجتمع الصناعي، الذي أفرز المتعلم الجديد ونقل الفلاحين إلى مجتمع أوسع، وأضفى شرعية ومعنى على الدولة والمجتمع الجديدين الذي ولّدهما التصنيع. واستلهام التاريخ وسيلة يمكن للنخبة الطموحة عن طريقها أن تحشد التأييد؛ ولكنه، ضمن

١ـ اعتقاد فلسفي يرى عدم تبدل الحقيقة والواقع والمعرفة والقيم ـالمترجم.

استمرارية مفترضة، لا يمكن أن يولّد كياناً أو تراثاً مفترضاً بقدر ما يلائم الأغراضَ الحاضرة اختيارُ الرموز والروايات، وإعادة صياغتها، وعند الضروة، ابتكارها. ليس هناك ماض أو كيان مفترض يمكن للقومي أن يعتمد عليه، بل، على الأصح، هناك مجموعة من المعاني والرموز المتوفرة التي تختارها حركات سياسية لأهداف معاصرة. ولكن هذه العمليات المنطقية ليست اتفاقية، أو تكوينية بحد ذاتها، كما يريد لنا مفكرو ما بعد الحداثة أن نتصور؛ بل إن هذه الحركات السياسية ومصالح الدولة التي تجسدها، هي التي تصوغ الآيديولوجية القومية. وقد يتطلب هذا انتقاء أو صياغة جديدة، أو قد يستلزم تحريفاً صريحاً: قال أرنست رينان: أن يكون تاريخك خاطئاً هو جزء من كونك أمة. والتاريخ، بالنسبة للتجديديين، لا يبيِّن ما يقوم به الشعب أو الحركات في الوقت الحاضر. وما يقومون به اليوم هو ما تمليه المصالح الراهنة، والماضي هو المصدر الذي يمكن أن نستمد منه الشرعية، والمبرر والنموذج الملهم.

هناك مثال لهذا الانتقاء، سوف نأتي على دراسته بشكل أوسع في الفصل السادس، هو الصراع بين العرب والفرس في العصور الحديثة. ومن السهل صوغ هذا بلغة الديموميين، عبر القادسية رجوعاً إلى الميديين والفرس. وهذا ما فعله صدام عندما وصف خميني بالكاهن المجوسي أو الزرادشتي، مما دفع خميني إلى تسميته بالطاغية يزيد، المعادي للشيعة. ولكن هذه الصورة للصراع العربي الفارسي الدائم صورة مضللة. فهي مضللة، أولاً، لأن الشعبين كانا يتفاعلان ويتمازجان، على مدى شطر كبير من التاريخ، عن طريق التجارة والدين. وثانياً، إن الأحقاد التي شهدناها خلال العقدين الماضيين هي نتاج السياسات والصور التي نشرتها النخبتان الثوريتان، العراقية التي انبثقت من ثورة ١٩٥٨ والإيرانية التي انبثقت من ثورة ١٩٧٩. إن الصراع مع العالم العربي، أو التعبئة القومية ضده، في التاريخ الإيراني حتى عهد الثورة، لم تكن مهمة[1]. فالقومية العربية للبعث العراقي، التي تأثرت بقوة بأفكار ساطع الحصري، هي التي طرحت الفُرْس كأعداء تاريخيين للعرب. وعلينا أن نبحث كيف لجأت الدول المعاصرة، معتمدة على إعادة صياغة الماضي، إلى استخدام التراث سعياً لتحقيق الأهداف الراهنة: في هذه الحالة، التعبئة القومية في الداخل والتنافس بين الدول في الخارج.

هاتان المقاربتان، الديمومية والحداثة، هما القطبان في الجدل المتعدد الأشكال. فأنتوني سميث بالذات، الذي لا يرتاح لكلا الموقفين، اقترح موقفاً ثالثاً، يقع في مكان ما

١- يبدو أن المؤلف لايعرف تاريخ المنطقة أو انه يتجاهل عمداً ما يعرفه -المترجم.

بين الموقف الذي يسلّم بحداثة تشكل الأمم ولكنه يميز استمرارية تلك القوميات بجماعات وتراث عرقي أقدم. ويشدد، بشكل خاص، على البقاء عبر القرون في مناطق ذات ثقافة ورموز مشتركة سارت شوطاً طويلاً نحو صياغة الخريطة الحديثة للأمم التي نعرفها اليوم. من هنا جاءت تسميته لمقاربته بـ «الرمزية العرقية». وبالمقابل، فإن أصحاب التراث الماركسي يشاركون التجديديين رأيهم حول أن القومية هي نتاج التحولات التي حدثت خلال القرنين الماضيين، ولكنهم أقل قبولاً لفكرة بقاء القومية سمة دائمة للمجتمع الحديث. ومع ذلك، تبقى القومية تطوراً غير مرحب به في معظم التراث الماركسي، فهي عابرة، وانحراف، وسوف تتلاشى في العملية الأوسع للتطور التاريخي. والتاريخ، عند التجديديين، يكوّن الأمم، ولكنه لا يلغيها.

أجدني متعاطفاً، إلى حد كبير، مع منظور التجديديين. فالثقافات، والشعوب، واللغات موجودة على مر العصور، ولا يمكن أن نقتفي أثر بعضها عبر الماضي الطويل، كما يمكن أن نقوم بذلك بالنسبة لتاريخ عائلاتنا وأسلافنا: ولكن هذا لا يعني أنها كانت أمماً بالمعنى الحديث، أو أن التوزيع الماضي للثقافات، والشعوب واللغات يعلل وجود المجموعة الحالية من الأمم. فقد اختفى الكثير جداً من الأمم المرشحة على الطريق، وحدث ويحدث اصطفاء واسع جداً لما يشكل هوية ذاتية للماضي لتفسير الحاضر. فلا توجد في الأمم المتحدة مقاعد للعمونيين، والعمالقة، والليديين، والأنباط، والحميريين، والسبئيين، والفينيقيين. ونسمع الكثير عن السامريين، ولكن ليس هناك سفارة سامرية.

فالأمم ليست نواتج خالدة أو غائية، ولكنها تعكس تفاعل مجموعة من العوامل المرتبطة بالعالم الحديث، الذي يشكل أعراف الماضي. وهذه الحداثة تسمح لنا، بوجه خاص، بتعريف وجهين للقومية. الوجه الأول هو حتميتها، فهي عالمية ولا مهرب منها: القومية بهذا المعنى ضرورة في طول العالم وعرضه، ولا تستثنى منها أي منطقة. ويمكن أن ندرج بين هذه الاتجاهات التكوينية تعميم نظام الدول الأوربية، عن طريق الكولونيالية والانتشار، وتشكيلات الاقتصاد العالمي، ونشر مفردات خاصة تنعكس في الخطاب الحقيقي للقومية ذاتها والدخول إلى سياسات الشعوب. والقومية، في الوقت نفسه، حادث[1] ويتغير باستمرار. والحادث فيها هو الانقسام المميز للعالم إلى الأمم التي نراها اليوم، وكذلك المحتوى الذي ينسب إلى هذه القوميات: مع أن الديموميين يلحون على فرضية التقسيم إلى أمم ومحتوى

١- اي كائن بعد ان لم يكن -المترجم.

قومياتها، فإن ما نراه، بدلاً من ذلك، هو أن العوامل التاريخية للمصادفة وحصيلة الصراع أنتجت الخريطة التي نراها أمامنا. تعرض هذه الخريطة ١٩٣ دولة ذات سيادة، وشعوباً أخرى، يمكن تحديد هويتها بوضوح، تطالب بهذا التمثيل. ولكن الخريطة نفسها، كان يمكن أن تكون مختلفة جداً. فوجود الأمم المعاصرة ليس ناتج التاريخ بل ناتج عوامل طارئة، تشكلت هي نفسها عن طريق عوامل عالمية تسمح أشكالها المعيارية بالمقارنة. ولهذا أراني أفضل عبارة «الحادث المقارن».

وفي الوقت نفسه، وعلى الرغم من أن الخريطة استقرت تقريباً في تاريخ العالم لهذا القرن (القرن الماضي)، فإن محتوى هذه القوميات لم يستقر. إن ملاحظة ماركس حول التبدل المستمر في شخصية حداثة الرأسمالية «كل جامد يذوب إلى الجو ...» لم تكن صحيحة أكثر مما هي عليه اليوم. سواء كان هذا فيما يتعلق بحقل التقنية، أو في حقل الأفكار، والثقافة والرمزية. هنا تواجه القومية مشكلة: مصوغة بالضرورة بلغة تفسير واحد، فقط واحد، هو أساسي حقيقي للأمة، وما نراه عبر العالم هي المجادلات التي لا تتوقف حول القومية وخلاصة جوهرها، للتعريف وإعادة التعريف. والقوميون لا يمكن أن يفهموا هذا لأن هناك، بالنسبة لهم، تعريفاً واحداً صحيحاً وثابتاً للأمة وكل ما عداه خيانة أو تحريف؛ ولكن ما نراه هو التفكير بهذا التبدل المستمر للحداثة في عالم الأفكار واستخدامات الماضي عند القوميين.

ومن البديهي أن الدفاع عن قضية التجديديين في بيئة الشرق الأوسط يعني إثارة كل أنواع الغضب أو الشك لدى القوميين. ومع ذلك، إذا تجاوزنا مزاعم الأيديولوجيا، فإن ما نراه هو كيف تسعى مجموعة من الحركات السياسية في بيئات مختلفة للوصول إلى السلطة من طريق إعلان نزعات قومية، وبعد الوصول إلى السلطة، الاحتفاظ بها بهذه الطريقة. وفي محور التاريخ لا تقع الأمم أو الهويات بل شيء ما مادي أكثر، هو الدول. فعن طريق الدول تصاغ القومية ثم تُغرَس في أذهان الأجيال المتعاقبة، من خلال الكتب المدرسية، والتنشئة الاجتماعية، وتحية العلم، وفيما بعد، أشكال من التجنيد كالخدمة العسكرية. فمن أين جاءت الدول الشرق أوسطية؟ إنها تعكس تقسيم الشرق الأوسط في تسوية ما بعد ١٩١٨: قامت بريطانيا وفرنسا برسم الحدود لجزء كبير، وفي الجزيرة العربية، احتربت السعودية واليمن من دون نتيجة، وفي حالة تركيا وإيران نجح النظامان اللاكولنياليان في إعادة التوكيد على السيادة على المنطقة. وفي كل هذه الحالات، يبدو أن الأمم لم تستول على الدولة، بل إن الدولة هي التي استولت أو، على الأصح، خلقت الإطار لتشكل الأمة.

هل كان التاريخ مختلفاً في حالة الكيان الصهيوني؟ نعم، إلى حد ما. فالعنصران: الأمة[1] والدولة اجتمعا مع بعضهما بعضاً كما في كل مكان آخر. القومية خلقتها الصهيونية: حولت هذه الحركة مجموعة من التقاليد الدينية والثقافية إلى هوية سياسية حديثة، مع برنامج لخلق دولة. وتم تحديث لغة طقوسية وتفسير تراث ثقافي وديني لتلبية حاجات تكوين أمة جديدة. واستخدمت أيضاً مجموعة من النصوص المقدسة لاستنباط مبرر سياسي لهذه الدولة، التي قامت على أساس مزاعم استمدت من دور تاريخي خاص. فللصهيونية أصول مميزة وتراجيدية على نحو خاص، ولكنها تكيفت مع شروط النموذج الآيديولوجي عند القوميين. أما الدولة، بمعنى الأرض المعرّفة بإدارة تؤدي وظيفتها، فكانت نتاج بريطانيا الكولونيالية وتخطيطها للحدود بعد الحرب. في عام ١٩٤٨، تطابق السياسي والقومي وفقاً لصيغة إرنست جيلنر.

تضمنت عملية التعريف وإعادة التعريف في الشرق الأوسط، كما في أي مكان آخر، العلاقة مع الماضي ما قبل القومي وهي في حد ذاتها دائمة التبدل. وتوضح العملية بصورة جيدة الانتقائية، والحادث والاختيار المتضمنة في تفسير التراث. وقد قلنا سابقاً إن هذا الانتقاء والاختيار متواصلان: لا تسمح القومية كآيديولوجيا بدولة محددة. فهي، كما يعرضها القوميون، ليست مسألة تعريف «واقعي» إزاء تعريف «مضلل» للهوية، بل مسألة التبدلات في الهوية والحجج حولها، بما يستجيب لتبدل العلاقات الاجتماعية والسياسية. كان من الشائع سابقاً في صفوف القوميين، وقد تأثروا بما هو حديث، أن يرفضوا أو ينتقصوا من أجزاء من الماضي، كالبهلوية في إيران، والقومية المعادية للعرب عند بعضهم كأحمد خسروي، الذي كان يسعى إلى رفض العهد العربي الإسلامي على اعتباره انحطاطاً وإحياء لرموز ما قبل العهد الإسلامي. وفي حين تم رفض الفساد في العهد العثماني، فإنه تم أخذ الكثير عن الحثيين. وسعت الصهيونية إلى التخلص من قيود الشتيتل وما يُعد جمعيات رجال الدين الظلاميين. ففي الغودنشتات، شدد هرتزل على أنه لن يكون هناك ثيوقراطية، أي ليس هناك مكان لتأثير رجال الدين في الدولة الصهيونية: بعبارات تبدو اليوم تهكمية، ألح على أن هيئة رجال الدين يجب أن تبقى في المعابد، والجيش في ثكناته. وفي العالم العربي، استخدمت عظمة الامبراطوريات العربية والمحاربين العرب القدماء، كصلاح الدين، لإضفاء الشرعية

١- اليهودية دين وليست قومية، وما يعده المؤلف أمة هو مجرد تجميع لأشخاص من قوميات وأعراق مختلفة -المترجم

على مشاريع الدول الحديثة. وقد ابتعدت العربية السعودية اليوم ببراعة عن الاعتماد على شرعية النظام التي يقوم على أساس الدين ومكانة الوهابية، نحو التشديد على الأسرة السعودية، والعنصر المحارب، كممثل وحيد للشرعية.

تسعى قوميات التحديث هذه، وبخاصة العلمانية منها، لتقديم تعريف عصري للأمة الحديثة في المحيط المعاصر، وفي سعيها هذا تتناول المتاح من التاريخ، واللغة، والثقافة وتصوغه وفقاً لحاجاتها. ومن البديهي أن يكون الادعاء دائماً هو أن ما يُقدَّم هو النسخة الصحيحة: هذا ما تمليه عقيدة القوميين على المرء. ومثله الادعاء بأن السجل التاريخي الذي يبرر المزاعم الحاضرة واضح لا لبس فيه. وقد تلاعب الأتراك على نحو حاذق بأصولهم، بادعاء تواصلهم مع الأناضول القديم في حين أنهم، في الواقع، جاؤوا من آسيا الوسطى. وأنكرت البهلوية حقيقة أن السكان رحبوا، على نطاق واسع، بجيوش العرب المسلمين عندما غزت فارس بسبب اشمئزازهم من فساد الزرادشتيين، وقللت حتى من أهمية الإسهام الفارسي إلى الحضارة الإسلامية: مع ذلك، كانت البهلوية، بشكل خاص، تطبيقاً معيارياً للقومية الألمانية الأوربية على إيران، لا سيما وأنها كانت تدعي أنها شريكتها في الأصل الآري. وكان على الصهيونية أيضاً أن تقولب تاريخاً يناسب حاجاتها، متخذة من مملكة داوود، التي استمرت لمدة ثمانين سنة، مبرراً لوجودها الحالي. وفي الوقت نفسه، وفي بيئتها الأوروبية الشرقية، كان عليها أن ترد أولاً على ادعاءات الآخرين -الأممية الاشتراكية وأنصار النازية-حول السكان اليهود، لأن الشيوعيين اعتبروا الصهيونية مجرد انحراف آخر عن وحدة الصراع الطبقي.

أما القوميون العرب، الذين اعتمدوا على الاختيار، فقد أقاموا وزناً كبيراً لشعر ما قبل الإسلام، أو الجاهلية، أو الحروب الصليبية، أو الامبراطوريات العربية. ورأى العرب أيضاً أنه من المناسب استحضار الماضي ما قبل الإسلامي: وهكذا استحضر عبد الناصر رمسيس، واستحضر صدام حمورابي، وناشد علي عبد الله صالح في اليمن، ولا سيما في نزاعه مع العربية السعودية، أبناء سبأ وحمير، وهي مطابقة مع الحضارات التي استقرت قديماً وتظهر الاختلاف مع النظام البدوي حديث النعمة عبر الحدود. وفي تونس، عمل إيقاظ الاهتمام بالقرطاجيين، وأميل كار وهانيبال على تشجيع السياحة والتأكيد على الهوية التونسية المميزة.

واستخدمت اللغة أيضاً وصيغت لتلبية الحاجات السياسية الحديثة: صيغت كلمات للأمة، والدولة، والجمهورية، والثورة، وبعثت كلمات أقدم للحاجات الحالية. ونجد هذا في الكلمات العربية: وطن، قوم، أمة وغيرها. وفي العبرية، يمكن أن نرسم خريطة لرحلة

كلمات عبرية تستخدم لأغراض المعجم السياسي الحديث: (آم) الشعب، (ليئوم) الوطن، زيون (صهيون)، (إيريتس) الأرض، (غيئولا) الخلاص. ولبعض هذه الكلمات صدى ديني وبعضها لا. والشمعدان، الذي هو رمز الدولة، شيء مقدس، اتخذ شكلاً قومياً وسياسياً. والشعار على العلم الإسرائيلي، النجمة السداسية أو نجمة داوود، لم يكن خيار هرتزل لشعار وطني، بل يستخدم رمزاً قروسيطياً هو، في الأصل، ليس خاصاً باليهودية لأغراض معاصرة. وظاهرة الاستخدام اللغوي هذا التي نجدها عند القوميين هي سمة للتفكير بكلمة قديمة يفترض بأنها ذات ميزة وطنية للهيئة التشريعية: هكذا نجد في الشرق الأوسط كلمات مثل: كنيست، ومجلس، وشورى؛ وفي أمكنة أخرى دوما، وسيجم، ودايل وبرلمان. وإذا تجاوزنا التعريف العملي، فإن هذه الكلمات لا تكتسب معناها من سياقات ما قبل الحداثة التي اشتقت منها، وما تعنيه هو جزء من السياسات العالمية الحديثة -التي تتضمن التصويت العام، والمساواة بين المواطنين، وحكم القانون، وهلمجرا.

لم تكن هذه التعاريف للقومية هي التعاريف الوحيدة، ولم تخمد الجدل مرة وإلى الأبد. وكانعكاس للتبدلات الواقعية داخل الحداثة رأينا ظهور تعريف جديد للسياسات، في معارضة الجيل الأول من القوميات وأنظمة القوميين، تعريف يتخذ اتجاهاً مختلفاً حيال الماضي ويستخدمه على نحو مختلف جداً. وفي العالم العربي، تختلف السرعة من بلد إلى آخر. ففي مصر، يمكن أن يرقى بدء الاهتمام بالتراث أو الميراث، والعودة التدريجية إلى القيم الإسلامية، إلى صدمة ١٩٦٧ والتسليم بفشل تجربة ناصر الاشتراكية. وفي الجزائر، جاء هذا الاهتمام بعد عقدين مع ظهور (FIS) الجبهة الإسلامية للإنقاذ في مواجهة (FLN) جبهة التحرير الوطني. وفي إيران، ترافق هذا الاهتمام بالغليان الثوري عام ١٩٧٨-١٩٧٩ ونتائجه. وفي الكيان الصهيوني، كانت بذور إعادة الصياغة قد وضعت بعد عام ١٩٦٧، ولكن مر عقد آخر قبل أن تتمتع هذه الحركة ذات الاتجاه الديني الأكثر محافظة بقوة سياسية. فالبحث عن جذور هو معيار بحد ذاته-التشديد على نمط بدائي، وفي الوقت نفسه، ينسجم مع نمط حديث. ويدل على هذا كلمات مثل ميراث: تراث، في العربية، وميزوويت وشورشيم في العبرية، وتوره في التركية، وميراس وآسار في الفارسية. وفي كل حالة، نجد رفضاً للتعاريف السابقة، الأكثر علمانية للقومية وطموحات التجديديين المرتبطة بها. وفي كل منها نرى تزايد الاهتمام بالهوية الثقافية، كما عرَّفها واضعو تلك التعاريف: هكذا، تم بذل جهد كبير لتعريف الطبيعة الحقيقية لكون المرء عربياً، أو مصرياً، أو مسلماً، أو يهودياً. كان هناك دائماً إحساس بالتهديد الثقافي الخارجي. ففي تركيا، بالغ حزب أربكان، حزب الرفاه (محظور الآن)،

كثيراً في تقدير التهديد الذي تمثله الثقافة الأجنبية والسائحون على الأخلاق التركية. وكان شعار خميني المفضل هو مراعاة الـ بيدار، أو اليقظة أو الحذر؛ وقد يكون هناك تداخل في المعنى في الكلمة العبرية هيرِد، وهي كلمة تعبر عن حساسية وقلق ثقافيين مشابهين، وذات بعد ديني. إن علماء الاجتماع ليسوا بحاجة إلى تقبل هذه الصيغ على عدها «طبيعية» ولا رفضها على اعتبارها «مبتدعة»: النقطة الرئيسية هي أنه على الرغم من الصفة الاستعادية «الماضوية» ظاهرياً لبحث القومية من هذه الجذور، فإن هذا المسعى يبقى محاولة حديثة وضرورية.

الاستثنائية الشرق أوسطية

درسنا، حتى الآن، جانبين من الجدل الذي يدور حول القومية، أي ديمومتها وأصولها. وأحب الآن أن أنتقل إلى مسألة العالمية لأنها تتصل بالقومية، بشكل عام، وبالقومية في الشرق الأوسط، بشكل خاص. وبمعنى آخر، إلى أي مدى يمكن أن نستخدم مفهوم القومية، كآيديولوجيا وحركة، عبر كل الدول والمجتمعات. ولكن، ليس كل ما يلمع ذهباً، فكل الحركات التي تتحدث أو تحدثت عن الديموقراطية ليست ديموقراطية: ربما لم يكن في كل تلك الأحاديث عن الأمة ما هو قومي حقاً.

إن هذا الرفض للعالمية هو نفسه انعكاس حديث آخر للحداثة. وقد اتخذ أشكالاً ثلاثة. الأول، هو رفض مطالب الشعوب التي ليس لها دول مستقلة بهذه الدول، على خلفية أنها، في الواقع، ليست أمماً، بل مجرد قبائل أو مجموعات من المهاجرين أو جزء من أمتنا الموجودة الذي ارتشى لكي يحصل على هوية مصطنعة. ففي يوغسلافيا السابقة، يتهم الصربيون مسلمي البوسنة بأنهم سلافيون تحولوا إلى الإسلام لأن العثمانيين دفعوا لهم لقاء ذلك. وفي القرن التاسع عشر، كان من الشائع في إيرلندا، أن يعيِّر القوميون الكاثوليك الثلث البروتستانتي من السكان بوصفهم بـ «الحسائيين»، في التعريض بالكاثوليك السابقين الذين تحولوا إلى البروتستانتية لأنهم كانوا يتلقون الغذاء على شكل حساء من المحتلين الإنكليز. ويشيع بين العرب أنفسهم ممن يدعون سجلاً طويلاً للحضارة ازدراؤهم للآخرين. ولهذا ليس مصادفة أن يصف دبلوماسي مصري، هو صديقي الطيب تحسين بشير، الدول العربية بأنها «قبائل ذات رايات». وكذلك فعل وزير الخارجية اليمني عندما زار لندن عام ١٩٩٦، حيث بدأ خطابه في شيتهام هاوس بالإشارة إلى أن لليمن تاريخاً طويلاً من الحضارة المستقرة، على خلاف بعض جيرانها الذين لم يرَ ضرورة إلى تسميتهم. وينطبق هذا أيضاً داخل البلدان:

الأكراد، في نظر الحكومة التركية، لا يتمتعون بهوية مميزة، وكانوا يسمون، حتى وقت قريب، داغ توركلر، أي «أتراك الجبال».

والمسألة الثانية في هذا الجدل حول العالمية تتصل بالادعاءات الأوسع للدين، ولا سيما الحجة التي تقول إن القوميات الشرق أوسطية ليست بمعنى ما قوميات «حقيقية» بسبب التداخل القومي الديني. فالديانات، على الأغلب، لا ترتبط بالهويات القومية، وخصوصاً لأن الديانات سبقت القومية، وتطرح المطالب التي تتجاوز أو تتحدى المطلب الرئيس للدولة التي تقع ضمن القومية. وتدعي كل الديانات، بأنها مميزة عن ديانات تلك الدول وتضع في اعتبارها المطالب التي تعبر الحدود القومية وتزعم أنها أسمى منها. اعتاد خميني أن يعلن «لاحدود في الإسلام»، أو كما يقول المثل المسلم «لاحدود ولا سدود». وكثرة هم الأكاديميون غير المسلمين الذين أيدوا فكرة تضارب الأمم، والدول القومية، والقومية إلى حد ما مع الإسلام.

إن الديانات التوحيدية الثلاث تأخذ في اعتبارها الحجج التي تنكر شرعية دول معينة، غالباً على خلفية أن إقامة هذه الدول لا تستجيب للقواعد الأخلاقية أو الدينية. وهكذا، فإن الجزء الأكبر من «الملالي» رجال الدين التقليديين الإيرانيين يرفض شرعية الجمهورية الإسلامية ومؤسسة ولاية الفقيه؛ وكذلك فعلت حركة ديوباندي لجماعة العلماء الأصوليين حيث عارضت إنشاء دولة باكستان. وفيما يخص اليهود، هناك في القدس ونيويورك أقليات من اليهود الأرثوذوكس ترفض الاعتراف بشرعية دولة الكيان الصهيوني وتواصل استخدام اليدشية كلغة اتصال فيما بينها.

ولذلك، فإن هذا الارتياب في إمكان تطبيق القومية يمكن أن يتخذ شكلاً دينياً. ولكن، يمكن أيضاً أن نجد التجريد من الشرعية في شكل علماني ثالث، في المناقشات التي تلقي الضوء على الغموض، وطموحات الصراع والهويات المختلطة لدى الحركات القومية. الاستنتاج هنا هو أن وجود هذه الصراعات داخل القومية يقوض شرعيتها. فما يُنتظَر من حركة قومية وآيديولوجيتها هو أن تعلن أن أمة، شعباً خاصاً، يجب الاعتراف بحقوقه وأن يعيش (وهو ما يرجى عادة) في دولة واحدة. ولذلك، يمكن للمرء أن يتوصل إلى قياس منطقي للتجريد من الشرعية: الأمم هي جماعات ذات هوية واحدة متكاملة، ولكن، بما أن الشعب «س» لا يمتلك مثل هذه الهوية، فإنه لا يشكل أمة. ويندر وجود شعب متكامل على هذا النحو من الوضوح وبمثل هذا التعريف في الشرق الأوسط، وكذلك في العالم ككل. وهذا أكثر وضوحاً بالنسبة للعرب: تتخذ القومية في العالم العربي شكلين علمانيين، قومية العرب ككل، وقومية الدولة الخاصة التي تتموضع فيها الحركة، مصرية، أردنية، عراقية،

جزائرية. فهناك قومي وقطري. وتستخدم أيضاً عبارة وطني، ولكن دراسة خطاب القوميين تبيِّن أن هذه الكلمة تستخدم لقوم وقطر حسب الظروف. كما أن للعرب المسلمين بعداً ثالثاً هو الإسلام. وتغزو مفرداته خطاب القومية العربية، من مجاهدين إلى فدائيين، وقد شكل جزء من هذه القومية مكاناً خاصاً للعرب ضمن الإسلام: من هنا جاء تشديد ميشيل عفلق المعروف بعلمانيته العميقة على «الرسالة الخالدة» للعرب، ويقال إنه تحول إلى الإسلام في سنواته الأخيرة. وبالمثل، فإن كلمة أمة تستخدم بالمعنى الإسلامي وفي الإشارة إلى الأمة العربية.

إن هذه الازدواجية لا تقتصر على العرب وحدهم. فالتركي كان له، على امتداد القرن الماضي (القرن التاسع عشر)، ما لا يقل عن أربع هويات مختلفة: عثماني؛ وتركي، بالمعنى الذي عرَّفه غوكالب وبعده أتاتورك؛ وتركي عام، ويشمل الشعب التركي في العالم، من الأدرياتيك إلى بامرس؛ والطوراني العام، الذي قطن الأرض الأسطورية القديمة التي تمتد إلى أفغانستان؛ وأخيراً، وليس آخراً، الإسلام، سواء بالنسبة لجمال الدين الأفغاني أو بالنسبة لحزب الرفاه وورثته. ورأينا تحولات مماثلة بالنسبة للإيرانيين: بين البهلوية المستبدة من فوق، وقومية خسروي العلمانية المعادية جداً للعرب من تحت، وفي الوسط، القومية الليبرالية لـ مصدق. بدأ آية الله عهده في السلطة برفض أن تكون إيران كياناً شرعياً، وفاجأ الكثير من الإيرانيين بأن أدخل إلى العالم العربي المتعدد تعابير قرآنية نشرت لأغراض شعبية في اللغة السياسية للجمهورية الإسلامية.

وفي حالة الكيان الصهيوني، تُطرَح مسائل مميزة، ولكنها مماثلة، إلى حد ما، لمعاني الهوية المتعددة والمتعارضة. بدأت الصهيونية بالزعم أن اليهود أمه وتستحق أن يكون لها دولة. وهذا ما تصوره، على طريقة التجديديين المباشرة، مؤسسوا الصهيونية، من موسى هس إلى تيودور هرتزل: لا يطلب هرتزل في كتابه إبداعاً مفاهيمياً، أكثر من إلحاحه على تطبيق الآيديولوجيا المعيارية على الشعب اليهودي. فقد تضمن خطة دقيقة للتجميع، تم تنفيذها بعناد ونجاح، على أمل إحضار كل اليهود إلى دولة واحدة لتكوين شعب واحد. لقد نجح إنشاء الدولة، ولكن الجزء الآخر لم ينجح، وربما لن ينجح. فرفض المنفى كان جزئياً فقط. ويعيش اليوم ثلثا يهود العالم خارج الكيان الصهيوني. البعض يأتي، والبعض يغادر.

والسؤال المطروح حالياً حول عائدية الكيان الصهيوني هو: هل هو دولة اليهود، أو دولة الإسرائيليين؟ والجواب، دون مضامين معيارية، هو أنها لكليهما طبعاً، ولكن الهوية الصهيونية، التي تشكلت خلال قرن مضى من الاستيطان والتوالد، ستكون أقوى ويمكن أن نجد نماذج مماثلة في أمكنة أخرى -في البلدان التي كانت تخضع سابقاً للامبراطورية

البريطانية، حيث ظهرت هويات ومصالح جديدة لدى الاستراليين والكنديين الذين ربما كانوا قبل جيلين يُعدون أنفسهم بريطانيين. وهذه ليست عملية مفاجئة أو معلنة رسمياً، بل إنها نزعة تاريخية. وفي إطار علاقات الشتات الإسرائيلي، يمكن أن تكون هناك ترجمة لملاحظة أوسكار وايلد حول الإنكليز والأمريكيين-ينقصهم أن يتعلموا أنهم لا يتكلمون اللغة نفسها. والصهاينة، من جانبهم، يطرحون الحجة الزائفة نفسها في إنكار حق الفلسطينيين في إقامة دولة خاصة بهم.

من البديهي أن هذه التحديات لمفهوم الأمة ليست محصورة بالشرق الأوسط. والرأي القائل إن إسرائيل كيان خلقه المهاجرون أو الكولونياليون هو حجة مقنعة في الشرق الأوسط. وعلى المدى الطويل، ربما تتكون كل أمة في العالم من خلال هجرة لهذا الجنس أو ذاك[1]. ومسألة التباس الهوية، أو تعدد الهويات التي تستخدم أيضاً ضد العرب والأتراك ليست محصورة بالمنطقة: كل مواطن بريطاني، مثله مثل أي مواطن في أي بلد عربي، له انتماءان، انتماء قومي أو بريطاني، وانتماء قطري أو محلي، كأن يكون انكليزياً، أو ويلزياً أو اسكتلندياً. ولكن آيديولوجيات المركزة في فرنسا وإيطاليا أنكرت هذا طويلاً، وعلى الرغم من ذلك، هناك تنوع عرقي ضمن هيكل الدولة. إن أكبر أمتين في أورية، في هذا القرن (القرن الماضي)، واجهتا، وما زالتا تواجهان، صعوبات كبيرة حول تعريف نفسيهما: كان الألمان، وما يزالون، في حالة تشوش حول المواطنية الألمانية، في حين نجد في روسيا ثلاث تسميات مختلفة للشعب-روسكي، وروسيسكي، وروساينن، والكلمة الأخيرة كلمة قديمة أحياها يلتسن ورفاقه بعد عام ١٩٩١.

ومرة أخرى، نلمس التوتر بين طموح القومية والواقع. فالقومية تسعى إلى التوكيد على هوية أحدية، مشتركة، سرمدية: في الواقع، هناك دائماً مستويات مختلفة، ويتغير تعريف أي فرد أو مجموعة بمرور الزمن. ومن ناحية ثانية، تشجب الحداثة كل من يسعى إلى أن تكون له هوية قومية، ولكنها تعمل باستمرار على تغيير عبارات هذا التعريف وإطاره. ولم آتِ، حتى الآن، على ذكر السياسات التي هي العامل الأكثر أهمية في كل مكان: تغيِّر الحركات السياسية والدول تعاريفها ومجموعة عناصرها بما تراه ملائماً. وهكذا، تنقل القادة المصريون، منذ زمن سعد زغلول وحزب الوفد وما بعد، بين المصري، والعربي والإسلامي، وفقاً لضرورات اللحظة. وقد كتب غرشوني ويانكوفسكي باستفاضة حول ذلك. فعندما أراد

١- ياله من توقع عجيب! -المترجم

ناصر أن يفرض إرادته[1] على سورية والعرب الآخرين، فإنه شدد على ما هو قومي. وعندما أراد السادات أن يصنع سلامه مع الكيان الصهيوني ويخفف من مسؤوليته تجاه الفلسطينيين، فإنه شدد على ما هو قطري. وكان لدى الصهونية تحول مماثل-كما توضح تعاريف العلاقة بين العلماني والديني، وبين الاشتراكي والقائل باقتصاد السوق.

ويلعب الدين دوراً في الآيديولوجيات القومية للدول الشرق أوسطية، ولكن بدرجات متفاوتة. فتستخدم الدول الأكثر علمانية، كـ تركيا الأتاتوركية، عبارات ذات أصول دينية. ولكن الأصول الاتيمولوجية[2] لا تقدم معنى حديثاً: أشاطر العلماء المستشرقين، لا سيما لويس برنار، اهتمامهم وحذرهم حول علم أصول الكلمات، ولكن علينا أن نستخدم هذا العلم لا لتعريف المعاني الحاضرة، بل، على الأصح، لكي نبدأ بوضع رسم بياني يظهر كيف اكتسبت الكلمة بمرور الزمن معنى جديداً وكيف انتهت إلى معنى مختلف عن معناها السابق. وهكذا نجد أنه حتى القوميات الأكثر علمانية تستخدم كلمات ذات أصول دينية. وهذا يختلف عن حقيقة الحركات والآيديولوجيات التي استخدمت الدين بشكل صريح، والتي أعلنته منذ البداية جزءاً من برنامجها. وهنا أيضاً، نحن لا نبحث في ظاهرة شرق أوسطية فريدة، أو ظاهرة تجرد هؤلاء من كونهم قوميين مرموقين. وإذا فكرنا بالقوميات الأوروبية، سواء قوميات النصرانية الغربية في إيرلندا، أو بولندا أو فرنسا، إذا تجاوزنا النصرانية الشرقية، في اليونان، أو روسيا أو بلغاريا، فإننا سنكتشف أن مسألة الدين موجودة في كل حالة. وفضلاً عن ذلك، هناك مسألة الذرائعية. فالحالة في هذه الأمثلة كحالة الحركة السياسية التي تستخدم الدين، أو تصوغه بطريقة أخرى؛ وعلى المدى الطويل، فإن حاجة الدولة هي التي تصوغ متطلبات الدين.

تستخدم إيران الدين سياسياً وذرائعياً على نحو أكثر وضوحاً منه في أي مكان في العالم. فالثورة الإيرانية تخلت كما يبدو عن القومية على اعتبارها آيديولوجية علمانية، وغربية وقسرية. ومع ذلك، إذا تأمل المرء فيما قاله خميني وفعله قبل وصوله إلى السلطة وبعده، فإنه يجد فيه برنامجاً سياسياً قومياً مألوفاً. فاللغة الرئيسية التي اعتمد عليها هي لغة الشعبيين: أشار إلى النضال بين المستضعَفين والمستكبرين؛ وكانت الامبريالية هي العدو

١- لم يحاول ناصر فرض إرادته على أحد، وحتى وحدة ١٩٥٨ بين سورية ومصر حدثت، بالدرجة الأولى، استناداً إلى رغبة سورية واستجابة مصرية، ولم يعرض مساعدته على أحد، بل قدمها فقط لمن طلبها - المترجم

٢- الاتيمولوجيا: علم أصول الكلمات -المترجم

الرئيسي، وقد سماها بالاستكبار العالمي؛ وخصومه من الإيرانيين خونة وعملاء فاسدون؛ والشاه هو الكلب الأليف لجيمي كارتر. وكانت كلمة طاغوت من بين أكثر الكلمات التي أحياها خميني نجاحاً وهي تسمية قرآنية للوثن الذهبي، في العبرية أفودا سارا، وقد أطلقها فيما بعد على الشاه، وكارتر وصدام. وعملت هذه الكلمة كمكافئ فارسي لعبارة ماو «النمر الورقي». كل هذا مألوف في اللغة الطنانة للقوميين في العالم الثالث. وبعد وصوله إلى السلطة، ولا سيما بعد الغزو العراقي لإيران في أيلول عام ١٩٨٠، بدأ خميني يتحدث عن «هذه الأمة العزيزة»، وفيما بعد، راح يشدد على أولوية الدولة ومصلحتها، على أولوية الدين ومصلحته. لقد تم تنظيم ثورة خميني ونجاحها من خلال ضرورات الدولة-الأمة: من المسلم به اليوم أن إيران تتبنى آيدولوجية يمكن أن نسميها الآيديولوجيا الإسلامية-القومية. وينطبق الشيء نفسه على برنامج المجموعات الأخرى الأصولية: يتحدث حزبان في الجزائر، (FIS) الجبهة الإسلامية للإنقاذ و(GIA) الجماعة الإسلامية المسلحة، كثيراً عن ظلم الامبرياليين وضرورة تغييره، ويتحدث دستور حماس الفلسطينية عن الفلسطينيين كشعب مضطهد. وكان يستشهد من يسعون إلى التوفيق بين القومية والدين بالحديث «حب الوطن من الإيمان».

وظهرت أيضاً المطالب والهويات التي تتجاوز الحدود القومية ولم تختف أبداً. فأمريكا تدعي بأنها تدافع عن القيم العالمية. وما تزال فرنسا وبريطانيا تمارسان تأثيراً على مستعمراتها السابقة ومجالاتهما اللغوية. والصين تدعي السيادة على جالياتها عبر البحار. وفي الشرق الأوسط، انبعث الاهتمام التركي بالعالم التركي الأوسع بعد انهيار الشيوعية، الذي طالما رفضه أتاتورك ولينين: تم توظيفه لسياسات الدولة التركية. وهذا لا يوحي بأنه يمكن أن يستتبع اندماجاً للدول، أو هجرة واسعة للشعب التركي السوفييتي السابق إلى تركيا: قال لي أحد الأتراك «نحن لسنا صهاينة، ولا نريد أن يأتي أقرباؤنا الفقراء إلى هنا». وإيران أيضاً تستخدم مطالبها الإسلامية، وتدعي المسؤولية عن الشيعة لأغراض سياسية، ولكنها تعارض هذا التضامن عندما لا يكون ملائماً لها. فهي تساند الشيعة في لبنان في مواجهتهم الكيان الصهيوني، ولكنها تساند أرمينيا المسيحية الأرثوذكسية ضد الشيعة في أذربيجان. ولإيران مصالح مشتركة مع الهند الهندوسية، ولذلك لا تتحدث كثيراً عن كشمير. وعلاقة الكيان الصهيوني بيهود الشتات علاقة قوية سياسياً، وتحافظ عليها الحكومة والمعارضة اللتان تسعيان إلى حشد تأييد اليهود في الخارج، وتصدير حججهما المحلية إلى هذه الجماعات. ولكن يتبين في النهاية أن يهود الشتات لا يتمتعون بسلطة كبيرة عندما يتعلق الأمر باتخاذ قرارات مهمة في الكيان الصهيوني نفسه.

وفيما يتعلق بالعالم العربي، كثيراً ما تُطرَح حجتان إضافيتان حول الاستثنائية المحلية. فترى إحداهما أن القومية تمارس تأثيراً جزئياً فقط أو سطحياً على العرب، وأن الادعاءات الأخرى، وبشكل خاص الادعاء الديني، أكثر إلزاماً. قد يكون هذا صحيحاً ولكن، كما أشرت سابقاً، قد يكون هذا بتطبيق معايير غير ملائمة. فمن الواضح أن محاولة إقامة دولة عربية واحدة قد فشلت بانفصال سورية عن مصر عام ١٩٦١ وما أعقب ذلك من انهيار للمسار الناصري. وفشلت أيضاً محاولة صدام لإقامة شكل آخر من الوحدة مع الكويت، عام ١٩٩٠، وكانت هذه المرة بالدبابات. وقد رحبتُ بتوحيد اليمنين، عام ١٩٩٠ أيضاً، ولكن لابد من الإشارة إلى أن تلك الوحدة مثلت تطوراً محلياً فرعياً خاصاً لا بشيراً بحافز توحيدي أوسع من النوع الذي أشار إليه مرة أحد الناصريين بوصفه مسيرة اندماجية في العالم العربي. ومع ذلك، يبدو لي أن القول بموت القومية العربية بالمعنى العربي العام مبالغ فيه، ولا سيما لأن من مصلحة الدول أن تغذيها، ويبقى هناك تعايش القومية العربية الشاملة مع القومية المتمركزة في دولة: لا تكمن المسألة في أنه تم حله بطريقة أو أخرى، باتجاه الوحدة السياسية الكاملة أو بالانتقال من مستوى إلى آخر.

من المؤكد أن دولاً معينة تؤكد ذاتها أكثر فأكثر: حتى قطر تدعي هويتها الخاصة الخالدة، ويتذمر القذافي من أوهام القومية العربية. ولكن الهوية العربية ماتزال مهمة: كل عربي يمكن أن يقول لك أين كان في ٢ آب عام ١٩٩٢، تماماً كالشخص المسن الذي يمكن أن يقول لك أين كان في حزيران عام ١٩٦٧. فالسياسات العربية تتشظى أكثر فأكثر والتكامل الاقتصادي لم ينجح: ولكن المال، والثقافة، والأفكار والدعابات تنتقل عبر العالم العربي ربما بسرعة أكبر مما كانت عليه سابقاً. إن أعظم شخصية في الوحدة العربية خلال القرن العشرين ربما كان امرأة، هي أم كلثوم. ويعرف من قرأ ذلك المؤلف الرائع، الدعابة السياسية العربية للكاتب العراقي خالد قشتيني، مدى انتشار هذا الشكل من التعبير الثقافي المشترك. وفي أمريكا اللاتينية، فشل حلم سيمون بوليفار[1] في إقامة دولة واحدة على أنقاض الامبراطورية الأسبانية في أمريكا، ومثله مثل ناصر، أحس بوليفار بمرارة إنجاز مثل هذه الوحدة. وبدلاً من ذلك، نشأ ما يقرب من عشرين دولة جديدة وثبتت نحو قرنين. ولكن الأمريكيين اللاتينيين مازالوا يشعرون بأن لهم تاريخاً، وهوية، ولغة واحدة، وعندما تلوح فرص جديدة، كما يفعلون اليوم بالتكتلات التجارية المحلية، فإنهم يتقاربون مع بعضهم

١ـ زعيم عسكري وسياسي فنزويلي (١٧٨٣ـ١٨٣٠)، حرر بلاده من الأسبان ـالمترجم

أكثر فأكثر. ويمكن للمرء، لا بل يجب، أن يتوقع الشيء نفسه للعالم العربي: سوف يذكر الناس عبد الناصر بعد مئتي سنة من الآن، عندما يكون قد غاب في بحر النسيان سياسيون أكثر براغماتية وربما أكثر نجاحاً، كما يذكر الأمريكيون اللاتينيون اليوم بوليفار.

يمكن أن نصل حول مسألة العالمية هذه إلى النتيجة التالية: نخطئ إذا بدأنا بنموذج مثالي كامل للقومية كما نتصور وجوده في أوربة الغربية ومن ثم نسحبه على الشعوب الأخرى. وحتى الأوروبيون الغربيون لا يلبون هذه المقياس تماماً، كما يبدو لأول وهلة. وفي كل هذه الحالات، هناك تاريخ للقومية تشجعه الدولة، واهتمام بالروايات الرسمية للماضي والهوية الحاضرة، وتعدد الهويات والعرقيات داخل البلدان والتي تتضمن تداخل الروابط القومية، والأكثر أهمية، عملية التغيير المستمرة وإعادة التعريف. إن كل التحديات التي رأيناها حتى الآن تسود التاريخ الأوروبي تنازلياً-من المؤرخين الاجتماعيين، وأنصار المساواة بين الجنسين، والخبراء المحليين، والأقليات العرقية وأخيراً، وليس آخراً، الأفراد الذين لا يشعرون بأنهم «يلبون» النموذج الرسمي-يمكن توليدها في أمكنة أخرى. في الشرق الأوسط مجموعة من الدول التي خلقتها التسوية التي أعقبت عام ١٩١٨، وتطورت داخلها قوميات من مختلف الأنواع. فإذا اعتمدت هذه الدول على ثقافات مختلفة وكانت لها خصوصيات مختلفة من حيث الأصل، فإنها، على الرغم من ذلك، ستجد نفسها مجبرة على العمل ضمن قيود هذه المجموعة من الدول وضمن القيود البنيوية والمنطقية الأوسع للحداثة. فهذه الدول محكومة بمنطق الآيديولوجيا القومية لتشجيع خلافاتها، ولكنها محكومة، بدرجة مماثلة، بمنطق العالم المعاصر للقيام بوظائف مماثلة.

خيارات للمستقبل

وبإيجاز، أريد أن استنتج بعض مضامين هذه المناقشة لدراسة الشرق الأوسط المعاصر، وألتفت، بشكل خاص، إلى المضامين التحليلية والأخلاقية للجدل حول الحداثة. ففي كتابة تاريخ الأمم والقوميات في الشرق الأوسط نبحث، بوصفنا علماء اجتماع ومؤرخين، كيف تهيأ لإطار الحداثة، الذي يشمل، ولكن لا يقتصر، على التكوين الآيديولوجي في مطلع القرن التاسع عشر، أن يشكل منظومات السياسة والقيم في المنطقة. ولهذا، فنحن ندرس تشكل الدولة، وإنشاء البنى التحتية، الإدارية والعسكرية، وكتابة التاريخ وتشكيله، والسياسات اللغوية والاجتماعية، والإبداع، واكتشاف التراث وتوليده. وبهذا المعنى، نكتب تاريخ

القوميات من منظور الحادث المقارن، ونفعل جيداً أيضاً إذا درسنا بعقل مفتوح، دون تبسيطية، تقاطع الحركات والآيديولوجيات مع الطبقة الاجتماعية. ومحاولات من هذا النوع تقتضي بالضرورة إثارة مسائل حساسة لأنها تستتبع «تعديلات» معينة: التعديلات ضرورية، كما قال المؤرخ الإيرلندي روي فوستر، وهي، في الواقع، جزء محتوم من أي تحليل تاريخي أو سياسي. وكل من يكتب، فإنما يكتب من موقع أفضل يختلف عن موقع من سبقوه، ونأمل أن يكون ما يكتبه معتمداً على معلومات جديدة. فالتعديل ليس عاطفة الساخط بل هو جزء جوهري من المحاولة العلمانية.

وفي العودة إلى الأخلاق، نعرف أن للديمومية أهمية معيارية واضحة-الأمم هي تلك الجماعات الموجودة منذ عهد بعيد والتي يمكن أن تسوق حججاً أقوى على أساس التاريخ ونصوص مقدسة ملائمة. وعلى هذا الأساس، تسعى القومية إلى الاستفادة إلى أقصى حد من حالتها الخاصة وتتكر، في الوقت نفسه، ادعاءات الآخرين لأنها أقل صحة، من الناحيتين التاريخية والديمومية. وفي الحالات المتطرفة، نرى ادعاءات متبادلة بالتجريد من الشرعية، كما في حالة النزاع الفلسطيني الإسرائيلي أو، المثال الأكثر تطرفاً للإبادة الجماعية في الشرق الأوسط، في سياسات تركيا العثمانية تجاه الشعب الأرمني. تسلّم مقاربة التجديديين بقوة بهذه الحجج وقدرتها غير المشكوك فيها على التعبئة، ولكن، في الوقت نفسه، تنكر صحتها. فالادعاءات التي تعود إلى مئات أو آلاف السنين تضاءلت، ويقول البعض إنها غير صحيحة أخلاقياً أو شرعياً. وتفتقر إلى الصحة أيضاً الحجج المتعلقة بلاشرعية شعوب أخرى على أرضية تاريخية. فعلى سبيل المثال، كانت سنغافورة، قبل مئتي سنة، قرارة رملية على حافة شبه جزيرة الملايو. واليوم، تقوم عليها دولة مزدهرة يسكنها أربعة ملايين نسمة: أياً كان تفكير القوميين الملاويين والاندونيسيين، فإن سنغافورة لها الحق في أن تكون دولة مستقلة كأي دولة أخرى[1]. ومن ناحية أخرى، تسلّم الحداثة بأن الأمم مخلوقات حديثة، تشكلت غالباً في نزاعات فيما بينها، وعند وجود إرادة سياسية، فإنه يمكن حل تلك الادعاءات الخلافية على أساس العقل والعدل.

ولكن هذه الحجة يمكن أن تنطوي على مضامين أخرى لدراسة الشرق الأوسط، ولا سيما دراسة مسألة مثيرة، ولا تجد جواباً لها في نهاية الأمر، إنها مسألة مدى تميز هذه المنطقة

١- هذا يعتمد على مسألتين، اولاً، من اين جاء هؤلاء الملايين الأربعة؛ وثانياً، هل طردوا شعباً آخر كان يقيم على تلك القرارة وحلوا محله؟

بمعنى تاريخها وسياساتها المعاصرة. ويتضح مما قلته حتى الآن، ومما كتبته في أمكنة أخرى، أنني أميل إلى رأي العالميين الذي يُعد المجتمعات في الشرق الأوسط مشابهة، بطريقة ما، للمجتمعات في بقية أنحاء العالم. وأرفض الادعاءات التي تطرح على أساس الاختلافات التاريخية، أو الدينية أو الفكرية. فأثناء أزمة الكويت عام ١٩٩٠، تم بذل جهود كبيرة لتعليل إجراءات صدام حسين بمعنى أنها طريقة عمل «العقل» العربي أو المسلم أو العراقي: ولكن هذا كان تبديداً للوقت، أي شكل من التبسيطية النفسية. إن الأصول المصطنعة افتراضياً، أو الهويات الملتبسة أو التفاعلات العلمانية الدينية المتغيرة في الشرق الأوسط لا تؤهلها، في رأيي، أن تكون مختلفة جذرياً عما نجده في أي مكان آخر. وينطبق الشيء نفسه على الميل إلى نظرية التآمر-على عكس الاعتقاد المفضل في الشرق الأوسط، فإن هذا يسود في بكين، وبلغراد ونيويورك. طبعاً، هناك اختلافات، كما في أي منطقة أو حقل ثقافي، ولكن التأثير الحقيقي للحداثة هو تأثير عالمي، وكما أشرت سابقاً، فإن تلك الاختلافات تفرض شكلاً مشتركاً على الدول وعلى الأيديولوجيات والحركات المرتبطة بها.

يمكن أيضاً أن يكون لإصرار العالميين أهمية معيارية ضئيلة: إذا أصبحت درجة ما من تنظيم الصراع القومي ممكنة في أجزاء أخرى من العالم، سواء داخل الدول أو فيما بينها، فإنه يمكن أيضاً أن يكون ممكناً في الشرق الأوسط. تتطلب هذه التسويات تنازلات من كلا الجانبين، وتتطلب أيضاً اعترافاً بالقيادات القومية حيث يكون الوقت قد حان، في الواقع، لكي ترجح فوائد التسوية على فوائد المواجهة. رأينا هذا في جنوب أفريقيا، ولم نره بعد، ولكن ربما نراه، في إيرلندا، ولا شك في أننا لم نتطرق إلى هذه المسألة في يوغوسلافيا السابقة. إن هذه التسويات لا تميل إلى البقاء بعد اختفاء الحركات والقادة القوميين وظهور بدائل مستقيمة جديدة: تظهر في حسابات القادة القوميين. وينطبق هذا على التنافس الأمني، وسباق التسلح والمواجهة العسكرية: رأينا أن هذا ممكن في أورية، بالدرجة الأولى، من خلال الرقابة المحدودة على الأسلحة وإجراءات تعزيز الثقة، لإيجاد نوع من الثقة والبدء بمسار حلزوني فعال لنزع السلاح وتعزيز الأمن. لم يحن الوقت لكي يصبح هذا ممكناً في أي مكان آخر في العالم، ولا سيما في الشرق الأوسط والخليج (العربي)، وهما المنطقتان اللتان يُعد المسار الأمني فيهما أكثر تشوشاً. ويتنوع السجل في الإطار العربي الإسرائيلي، ولكن فيما يخص بعض العلاقات الإسرائيلية بجيرانها العرب، فإن هناك دليلاً على إنجاز مهم. إن النموذج في الموضع الصحيح، بالترافق مع الإرادة السياسية، يمكن أن يقود التحول المتكرر للقومية وانعدام الثقة قومياً إلى حرب شاملة.

يقودني هذا إلى الخلاف المحتمل النهائي الذي أريد العودة إلى ذكره. وأقول من جديد، إنه يلقي الضوء على الاختلاف بين الديمومية والحداثة. فالديمومية، على الرغم من تشديدها على التاريخ، هي لا تاريخية إلى حد بعيد: إنها تفترض وجود أمة، وهوية، ترسختا في وقت محدد، وتلمح ضمناً إلى أن المهمة هي اكتشاف أو تحديد موقع تلك النقطة المهمة، وذلك التعريف للهوية، أو الأرض، أو اللغة الصحيحة، أو الغذاء، والعودة إلى هناك من جديد. أما الحداثة فلا تدعي شيئاً من هذا القبيل، ولكنها تنظر إلى الطرق التي تتغير فيها التعاريف بمرور الزمن، باستخدام أجزاء من الماضي، ولكن تختارها وفقاً للضرورات الحاضرة وتوحدها مع عناصر من ثقافات أخرى. ولهذا السبب، فإنها تتمتع بمزيتين. فهي تتيح لنا أن نتفادى التصلب في الادعاءات المعيارية المستمدة من التاريخ، وتسمح بصورة أكثر إبداعاً، وتسامحاً، ومرونة ودقة تاريخية للقومية نفسها. فالطموح المعياري والدقة التحليلية لا يمكن أن يترافقا دائماً، ولكن في هذه الحالة، يمكن إثبات أنهما يترافقان.

الفصل الثالث

التاريخ والحداثة في تكوين القومية
حالة اليمن

«وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ[1]»

كان اليمن هامشياً نسبياً فيما يتعلق بدراسة التاريخ الحديث للشرق الأوسط العربي، التي كانت تميل إلى التركيز على مصر والمشرق. وفي الكتابة حول اليمن بالذات، يرد مراراً ذكر لحركات قومية، ولكنها قلما عالجت المسألة اليمنية. ومع ذلك، يُعد تطور القومية في بلد تعداد سكانه أربعة عشر مليوناً جزءاً مهماً من التاريخ العام للعالم العربي، ويمكن أيضاً أن يوفر، فيما يتعلق بحالة خاصة واحدة، فرصة لدراسة عدد من المسائل المقارنة والنظرية.

ناقشنا في الفصل السابق مقاربة عامة لدراسة القومية أسميتها «الحادث المقارن» والاختلاف مع الكثير مما كتب حول الموضوع. وأريد هنا أن أوضح هذه المقاربة بتقديم وصف لواحدة من القوميات غير المعروفة تماماً في العالم العربي. وتأسيساً على ذلك، فإنني أهدف في هذا الفصل إلى استكشاف إلى أي مدى يمكن المضي في كتابة تاريخ ضمن إطار «الحادث النسبي» الذي ذكرناه آنفاً. فإذا شعر اليمنيون بالضيق لأنني أنكر عليهم جوهريتهم وديموميتهم، فإنه يمكن أن تواسيهم حقيقة أنني أنكرها على جميع الشعوب الأخرى في المنطقة، وفي الواقع، في العالم أيضاً.

ودرسنا أيضاً في الفصل السابق، ومنذ الستينيات أدباً واقعياً ومتنوعاً نظرياً حول القومية كُتِب ليقدم للبعض خطوطاً واضحة نسبياً للجدل. ومع ذلك، إذا انتهى العلم الاجتماعي، في آخر المطاف، إلى الاعتراف بأهمية دراسة هذه الظاهرة في بعد نظري أو مقارن، فإن أكثر الكتابة حول قوميات معينة، وبالتالي، حول «أمم»، تبقى خالية منه.

١- سورة النمل: الآية ٢٢.

وباختصار، أرى أن الجدل حول المسألة وصل، بطريقة ما، إلى طريق مسدود: مجموعة النظريات العامة هي المقابل للعدد الضخم من الروايات الفردية مع الضعف النسبي للتفاعل بين الاثنين. وما يجب أن نفعله الآن هو أن نتوقف عن النظريات العامة، التي أصبح لدينا الكثير منها، وفي الواقع، أن نسأل أنفسنا، كما اقترح سامي زبيدة، عما إذا كانت نظرية عامة ما مرغوبة أو ضرورية. وأرى أننا نحتاج، بدلاً من ذلك، إلى تواريخ مستقلة مقارنة تكتب على هدي هذه النظريات العامة وتختبرها، بشكل نقدي، على محك السجل التاريخي.

إن هذه الأمم، كما أشرنا في الفصل السابق، لم تكن أمماً «تاريخية» و«حديثة»، بل كانت كلها نتاجات عصرية لحادث في المناخ الجديد، العالمي والمعياري، تكونت منذ مطلع القرن التاسع عشر وما بعد، ومن عملية تشكل الدولة الذي رافقه. فإيجاد حل لمشكلة تاريخ «الأمم»، لا يكون لتوكيد الديمومية، ولا لتبديد الوقت، سياسياً أو أكاديمياً، في تعزيز أو إنكار تاريخية «أمم» خاصة: يمكن أن ندرس كيف اختيرت فترات قصيرة جداً من الماضي لاستخدامات الحاضر، ولكن لا لكي ننسب سببية إلى هذا الماضي. ولذلك، يمكن فصل مسألة السلوك السياسي لـ «الأمم»، وفي الواقع، مسألة شرعية المطالب لشعب أو إقليم عن مسألة التاريخ. فلكي نكتب حول قوميات أي «أمة» معاصرة، يعني أن نكتب في إطار حادث مقارن كهذا. وكدليل عمل: نرى أنه ليس هناك لماض يزيد عن قرنين صلة وثيقة بالتاريخ أو الشرعية.

يجب أن يتضمن برنامج البحث الذي تتطلبه مقاربة كهذه أربع نقاط رئيسية:

أولاً، يجب أن يعرِّف التاريخية العامة لهذه «الأمة» بمعنى إلى أي مدى هي حديثة التشكل، واعتماد هذا التشكل على إطار عالمي أوسع.

ثانياً، يجب أن يسعى إلى السبب الدقيق، أي تلك العوامل التاريخية الخاصة التي أسهمت في تشكل الأمة، بالصورة الذاتية، والإقليمية، والثقافية والتاريخية التي تحملها. إن وصفاً كهذا للسبب، سيكون مضاداً للديموميين في كونه ينكر أي تطور ضروري لهذه الأمة، حتى عندما يستقصي، متحرراً من الافتراضات الحتمية، كيف استخدم الماضي لأغراض حديثة.

ثالثاً، من الضروري أن يصف بدقة المحتوى الأيديولوجي الواضح لهذه القومية، ليس بالادعاء أنها تتوافق مع نموذج أحدي معين، يقوم على أساس العرقية، أو اللغة أو أي شيء آخر، بل، على الأصح، بإدراك، ما هو أبعد من شكلها المعياري الشائع الذي يلتزم بما يجب أن تقوله كل القوميات، أي بالتنوع

والتناقضات داخلها، إضافة إلى التبدلات التي يمكن أن تحدث حتى خلال فترة قصيرة نسبياً من الزمن. كما يجب ألا يتضمن هذا الوصف بحثاً حول ما إذا كانت نسخة الآيديولوجيا القومية «حقيقية» أو لا، أو على العكس، بحثاً حول ما إذا كانت الإيحاءات الشيطانية بخصوص «الحقيقة» نوايا سرية لعدو.

وأخيراً، وكجزء من استقصاء السبب والحادث، يجب أن ندرس ذرائعية القومية، وعلاقة هذه القومية بالمجموعات الاجتماعية والسياسية التي يمكن تعريفها، وبمعنى آخر، ليس هذا تاريخ لمسلّمة أو جوهر، بل تاريخ لتكوين الآيديولوجية والحركة من قبل قوى سياسية. وهذا، إن لم يكن هناك ما يضاف، يجب أن يربط التاريخ المجرد ظاهرياً لفكرة ما بالقوى المادية والعالم الواقعي ويستبعد أيضاً أي حجة للإيحاء بأن ادعاء مجموعة واحدة في المجتمع صحيحة أكثر من ادعاء مجموعة أخرى بتمثيلها للرسالة القومية «الحقيقية». كما يجب أن يتضمن دراسة بناء الدولة، ودراسة الطرق التي بها ولّد واستخدم أفكار الأمة من يهدفون إلى الاستيلاء على السلطة، أو الاحتفاظ بها. ففي الاعتبارات الماركسية، يجب أن يكون دور الدول نفسه وظيفة لدور الطبقات: في مكان آخر، يمكن معالجة هذه العلاقة نفسها كحادث، لكي لا يكون السؤال كيف استخدمت الطبقات تلك الدول لخلق «الأمة»، بل ما إذا كانت هذه هي الحالة وإلى أي مدى يمكن أن تكون المجموعات الاجتماعية الأخرى، بمن فيها من يوجهون الدولة نفسها، فعلت هذا بطريقة لم تتأثر بالطبقة على نحو يمكن تحديده. فإذا كان الدور المباشر للطبقة أدنى مما يشير إليه الماركسيون الأصوليون، فإنه يمكن أن يوفر توضيحاً أوسع مما تزعمه بيانات المثاليين أو البيانات الاجتماعية المجردة.

ولذلك، يمكن، بوجه عام، كتابة تاريخ القوميات من وجهة نظر كهذه. ولكن هذا المنظور يوحي بسبيل آخر مواز للبحث، أي مجموعة مرافقة من تواريخ القوميات التي لم تتطور، في الواقع، من «أمم» كان يتوقع لها، خلفية تاريخية وخلفيات أخرى، أن تصبح كيانات سياسية مميزة في العصور الحديثة، ولكنها لم تفعل: من بينها كاليفورنيا، وبافاريا، وكريت. هذا هو الجانب العكسي لتاريخ يقوم على أساس الحادث. إن تاريخاً كهذا يجب أن يحدد خيارين: قصور المجموعات المعقولة من نواح أخرى عن مناصرة القومية وميل

حركات القوميين إلى وضع أقل من الاستقلال. يمكن أيضاً مقاربة الشرق الأوسط من هذا المنظور، وهو منظور سيحررنا من إرباكات الجدل السياسي حول الشرعية والتجريد من الشرعية، وأيضاً من المناقشات المتواصلة حول نظريات الجوهرية ونظريات الغائية. وفي الشرق الأوسط كغيره، كانت القوميات آيديولوجيات حديثة، وقد عكست هذا الحركات التي تتوافق معها. وسأتناول فيما يلي قومية واحدة مهمة، هي قومية اليمن، وسأقدم بإيجاز رواية لتشكلها.

القومية اليمنية[1]

تذكر رواية القوميين التقليديين أن الأمة اليمنية أمة قديمة: كانت هناك على مدى بضعة آلاف من السنين حضارة مستقرة في الجزء الجنوبي الغربي من شبه الجزيرة العربية. وبلغت تلك الحضارة ذروتها بممالك معين، وسبأ وحِمْيَر التي تركت خرائب آثارية واسعة. ونجد مثالاً توضيحياً لادعاءات «الديمومين» الشاملة على نحو مميز حول القومية اليمنية في كامل ماضيها في ملصق «الكتابات العربية الجنوبية» الذي يباع في متحف صلاح في تعز، وهو القصر السابق للأئمة من أسرة حميد الدين.

والكتابات التي سميت «عربية جنوبية» وكانت، بالتالي، جزءاً من إرث قومي هي: الحميرية، والسبئية، والعربية، والعبرية، واليونانية، واللاتينية. كانت الممالك العربية الجنوبية مهمة في التاريخ الأوسع للشرق الأوسط، أولاً، بسبب العلاقات التجارية البعيدة المدى مع الهند والدول الواقعة عند أعلى البحر الأحمر، وثانياً، لأن الهجرة انتشرت عبر البحر الأحمر إلى الحبشة التي انحدرت لغتها من عدة أصول لغوية عربية قديمة جنوبية (الأمهرية، الطغرينية) والتي تستخدم أشكالاً مختلفة من الكتابات القديمة. ومع ظهور الإسلام، أصبحت اليمن جزءاً من العالمين العربي والإسلامي وأسهمت عسكرياً في الفتوحات الإسلامية، كما أسهمت ثقافياً إلى العصر الإسلامي الوسيط. ومنذ القرن العاشر وما بعد، لم تعد اليمن جزءاً من الامبراطوريات الإسلامية الأوسع وحكمتها سلسلة متتابعة من الأسر حتى مطلع العصر الحديث، حيث خضعت، بدرجات مختلفة، للتأثير والسيطرة الخارجيتين- في القرنين السادس عشر والسابع عشر تخلى عنها الهولنديون والبرتغاليون للعثمانيين، وفي القرن التاسع عشر اقتسمها العثمانيون والبريطانيون.

١- لن نجد في اليمن من يقول ((أنا قومي يمني))، واليمنيون، كغيرهم من العرب، يعُدون انفسهم جزءاً من قومية اوسع هي القومية العربية ومن امة اكبر هي الأمة العربية -المترجم.

وفي القرن العشرين، يمكن أن نلاحظ، كما يذكر التاريخ، الظهور التدريجي للأمة اليمنية ضمن منطقة «اليمن» التاريخي. فقبل الحرب العالمية الأولى، تحدت قوات الإمام الزيدي حكم العثمانيين، وهو الذي استولى على اليمن الشمالي بالكامل عندما غادره الترك عام ١٩١٨. ومع أن الإمام كان، في البداية، حذراً بخصوص تحدي البريطانيين للجنوب، فإنه انتهى تدريجياً إلى تأكيد مطالبته بكامل «اليمن الطبيعي». وفي الأربعينيات (القرن الماضي)، بدأت تظهر معارضة سياسية للأئمة في الشمال والبريطانيين في الجنوب. ففي الشمال، حاولت الحركة «اليمنية الحرة» تحريره من الحكم الديكتاتوري للأئمة الزيديين وأعدت عام ١٩٤٨ انقلاباً فاشلاً. في البداية، كانت تصوغ نقدها للإمام بعبارت دينية، وتدعو لوضع حد لظلمه الذي يمارسه من خلال فرضه لمختلف أنواع الضرائب، والعمل على الإحياء الإسلامي بواسطة فيلق من المناضلين الإسلاميين: كان شباب الأمر هؤلاء يتنقلون عبر البلد لكسب التأييد للنهضة، عن طريق محاربة الجهل لدى السكان. وكان الهدف تأسيس إمامة إسلامية حقاً تحل محل الإمامة القائمة. إن هؤلاء اليمنيين الأحرار، الذين تأثروا بالإخوان المسلمين في مصر، لم يتحولوا إلا في وقت متأخر إلى استخدام مفردات سياسية أكثر علمانية. وفي الجنوب، بدأت الحركات السياسية في ميناء عدن تفصح عن مطالبتها بحكم ذاتي أوسع لعدن نفسها: كان الشعار الأولي «عدن للعدنيين» موجهاً ضد البريطانيين وضد المجتمع الريفي «الرجعي» الأكثر محافظة في الجنوب والشمال. وفي الخمسينيات، ومع صعود القومية العربية في مكان آخر في المنطقة، كانت السياسات السائدة للمعارضة قومية في الشمال والجنوب وتنطوي على تأييد ليس فقط للهدف العام، الوحدة العربية، بل أيضاً الوحدة اليمنية.

اختلف القوميون في الشمال والجنوب حول ما إذا كان يمكن أن تكون الوحدة تحت حكم الأئمة، ولكنهم كانوا يسلّمون بأن اليمن بلد واحد، قام المستبدون من الاستعماريين والأسرة الحاكمة بتقسيمه ظلماً، وستتحقق الوحدة بإزالتهم. وبعد إخفاق ثورة ١٩٤٨، تكونت المعارضة من أصحاب الفكر من جهة، ومن مجموعات من الضباط السريين من جهة أخرى: كان هؤلاء الضباط هم الذين أطاحوا بالإمام في أيلول عام ١٩٦٢، وأعلنوا «الجمهورية العربية اليمنية». ومنذ مطلع الخمسينيات، حدث تحول تدريجي في لغة المعارضة، وهكذا، عندما أعلن اليمنيون الأحرار، عام ١٩٥٦، مجموعة جديدة من المطالب-مطالب الشعب-فإنها اعتبرت الشعب اليمني جزءاً من الأمة العربية والتزمت بالوحدة العربية. واختفى الهدف القديم بإقامة إمامة إسلامية.

كانت المعارضة القومية في الجنوب قد تأسست أصلاً في عدن على شكل حركة عمالية-اتحاد العمال-وكجزء من تأييدها للوحدة العربية واليمنية، كانت تعارض الخطة التي تساندها بريطانيا لإنشاء دولة عربية مستقلة في الجنوب يمثل فيها الحكام الريفيون المحافظون دوراً رئيساً. وبعد قيام الثورة في الشمال، انتشرت المعارضة إلى الريف في جنوب اليمن وظهرت حركة نشيطة لحرب العصابات. وأصبحت هذه الحركة، خلال الفترة ١٩٦٣-٦٧، منافساً رئيساً للسلطة في كل من عدن والريف، في عملية انقسام إلى تجمعين، FLOSY الناصري وجبهة التحرير القومية اللينينية الماركسة الأكثر تطرفاً. وحدث بعدئذ أن وصلت جبهة التحرير القومية إلى السلطة في الجنوب والتي حكمت، بمظاهر مختلفة، قبل اتفاقية التوحيد عام ١٩٩٠ وحتى هزيمتها في حرب عام ١٩٩٤.

كانت الفترة بين عام ١٩٦٧، عندما أصبح الجنوب اليمني دولة مستقلة، و١٩٩٤، عندما تغلب الشمال على الجنوب، فترة يناصر فيها كلا النظامين موقف القوميين، مما عزز مكانتهما في العالم العربي ودعوتهما إلى الوحدة اليمنية. ولكن الوحدة، على عكس ما كان ينتظره القوميون، لم تحدث بعد مغادرة بريطانيا عام ١٩٦٧. وبدلاً من ذلك، لجأ النظامان إلى مساندة حركات المعارضة ضمن منطقة نفوذ الآخر: كان كل منهما يدعي أنه حامل الشرعية القومية ويمثل كامل البلد. ونتيجة لذلك لم يتبادلا التمثيل الدبلوماسي، مع أنهما كانا يتبادلان العلاقات الدبلوماسية أحياناً. وفي مناسبتين، ١٩٧٢ و١٩٧٩، خاضت الدولتان حربين حدوديتين قصيرتين، الأولى محاولة قام بها الشمال بمساندة سعودية وليبية، لإخضاع الجنوب، والثانية محاولة قام بها الجنوب، بالتحالف مع رجال العصابات اليساريين من الجبهة القومية الديموقراطية، للتقدم في الشمال. ولكن العلاقات تحسنت منذ مطلع الثمانينيات وتشكلت مجموعة من لجان «الوحدة». كان التقدم بطيئاً، ولكنه راح في ١٩٨٩-٩٠ يتسارع مع انتهاء الحرب الباردة والضعف الداخلي لكلا النظامين مما دفعهما إلى الاتفاق على إقامة وحدة مؤقتة. حدث هذا في شهر مايس عام ١٩٩٠ وسط ترحيب شعبي واسع في كل من الجنوب والشمال، وأعقبته انتخابات عامة في شهر نيسان عام ١٩٩٣: ولكن الخلافات حول تقاسم السلطة داخل النظام بعد الانتخابات، ونشوء عدم الثقة بين القيادتين، أديا إلى انشقاق حقيقي في البلد في مطلع عام ١٩٩٤، أعقبه، في النهاية، في شهر نيسان هجوم شمالي شامل على الجنوب. وفي ٧ تموز ١٩٩٤، دخلت القوات الشمالية عدن، وهكذا وحدت البلد تحت نظام واحد لأول مرة منذ عدة قرون.

ملامح مميزة

إن قومية اليمن، بالمعنى التاريخي والآيديولوجي الأوسع، التي هي جزء من نموذج أكبر للقومية في العالم العربي، وأيضاً في العالم الثالث، تأخرت، إلى حد ما، بسبب العزلة النسبية للمنطقة والتخلص من الاستعمار في وقت متأخر. وهكذا، يمكن أن نعتبر أن هذه القومية نمت في الثلاثينيات والأربعينيات تحت تأثير التغييرات التي حدثت في مصر والعراق، وكأنما اكتسبت زخماً قوياً من الثورة المصرية عام ١٩٥٢ وما تلاها. ثم إن ظهور اليسار المتطرف، في الشمال والجنوب، جاء، جزئياً، نتيجة للتغييرات داخل حركة القوميين العرب (MAN)، وبدرجة أقل مع ظهور الميول البعثية والشيوعية. أما قوة اليسار في حركة القوميين العرب، فجاءت نتيجة للتجذر في الحركة الفلسطينية ونتيجة للموقف اليمني حيث راح اليسار الجمهوري، الذي استاء كثيراً من التسويات المصرية مع العربية السعودية، يعبر عن نقده لـ «أنظمة البرجوازية الصغيرة» قبل حزيران ١٩٦٧.

ولذلك، كانت لهجة مفردات القومية اليمنية، منذ الخمسينيات وما بعد، تبدو بوضوح كلهجة مفردات القوميات العربية الأخرى-ضد الامبريالية، والصهيونية، وفي شكلها اليساري اللاحق، ضد «أنظمة البورجوازية الصغيرة» وحلفائها. وكانت أيضاً تعكس التغييرات في السياسة والإدارة الاستعماريتين اللتين لم تكونا محدودتين بالشرق الأوسط: زيادة الاهتمام، منذ الثلاثينيات، بتوكيد السيطرة على مناطق كانت مستقلة سابقاً، تحسين مستعمرات خاصة لأسباب استراتيجية امبريالية، ظهور الصناعة النفطية، تخلي السلطات الامبريالية عن التزاماتها الدائمة. أما التبدلات اللاحقة في القومية، فعكست أيضاً تحولات داخل الإطار العربي. ولكن هذه العبارات العالمية ظاهرياً التي يستخدمها القوميون العرب يمكن أن تخفي معاني محلية أكثر خصوصية: وهكذا، كان فشل الناصرية «البورجوازية الصغيرة» يُعرَّف أصلاً في اليمن كعجز مصري عن مقاومة الملكيين اليمنيين والسعوديين. وبالتالي، فإن ما قد يبدو تبنياً خارجياً متسماً بالتقليد للعبارات العامة التي يستخدمها القوميون العرب يخفي استخداماً داخلياً معيارياً. وهناك، إضافة إلى ذلك، ملامح أخرى أكثر وضوحاً لهذه القومية وتستحق الاهتمام.

كان للقومية اليمنية منشأ مزدوج، يعكس الظروف المختلفة في الشمال والجنوب، وذلك نتيجة لانقسام اليمن إلى دولتين في المقام الأول. ففي الجنوب، كانت القومية، بصورة رئيسة، شكلاً تقليدياً من أشكال القومية في العالم الثالث، الموجه ضد الحكم الاستعماري

كتابات اليمن القديم؛ للمصدر متحف صلاح، تعز، ١٩٨٤ ص ٥٨

البريطاني ولصالح الاستقلال الوطني. أما في الشمال، فكانت قريبة إلى القومية المبكرة المعادية للاستبداد في أوربة، وموجهة ضد إمامة أسرة حميد الدين، ولم تكن تهدف، في البداية، إلى تأسيس نظام جمهوري، بل إلى تنصيب إمام أكثر عدلاً. ولكن غايات هؤلاء القوميين لم تكن متباعدة. ففي حين كان الشماليون يناصرون أيضاً العنصر المعادي للاستعمار بقدر ما ينادون بوحدة اليمن وطرد الإمبريالية البريطانية، فإنه كان للجنوبيين تطرفهم الاجتماعي الخاص الذي يعكس الانقسام المحلي بين الحركة القومية والهرمية السياسية الموجودة من السلاطين والزعماء القبليين ضمن الاتحاد العربي الجنوبي. ولذلك، كانت للقومية اليمنية بعد معاد للامبريالية ومساواتي سياسي، يعكس منشأي الحركة.

وإذاً، فإن العنصر الثاني للقومية اليمنية الذي يستحق اهتماماً خاصا هو الحماس الجماهيري ومناصرة فكرة «الثورة» الموجهة ليس فقط ضد الحكم الامبريالي، بل أيضاً ضد النخب المحلية، السياسية والاجتماعية. وكان يمكن أن نجد أشكالاً حماسية في أنواع أخرى مختلفة للقومية العربية، وقد انتشرت، كلمة «ثورة» بشكل عام ومشوش في اللغة العصرية السياسية الطنانة. ولكن دور الحركات الشعبية المنظمة من قبل أحزاب سياسية متطرفة، في الحالة اليمنة، ربما كان أكبر منه في أمكنة أخرى، أولاً، بسبب التركيب الاجتماعي الأكثر صرامة في المناطق الداخلية في الشمال والجنوب، وثانيا، بسبب غياب المؤسسة الوسيطة، أي قوى التجديد المسلحة، التي لعبت مثل هذا الدور المهم في العديد من الدول العربية الأخرى. وإذا استخدمنا المصطلح السائد، فإن صعوبة أن توطد أنظمة «البورجوازية الصغيرة» نفسها في اليمن أكبر منها في مكان آخر، مع أنها حققت ذلك في النهاية. وهكذا، كانت الثورة في معظم اللغة اليمنية السياسية الطنانة لغة الفقراء الكادحين بقدر ما كانت لغة الأمة اليمينة بحد ذاتها.

إذا كانت القومية اليمنية قد قدمت نفسها كجزء من العالم العربي وكجزء من حركة القوميين العرب، فإنها ميزت نفسها أيضاً عن هؤلاء بأسلوب واضح. وهذه لم تكن فقط مسألة امتلاك اليمن لمجموعة من الهويات الأيديولوجية، كما في حالتي مصر والعراق: كانت هوية اليمن محددة، في الواقع، بالمقابلة مع هوية العالم العربي في الخارج. ويمكن أن ندرك أن ثلاثة عوامل، على الأقل، لعبت دوراً هنا. أولاً، مع أن القومية اليمنية تتضمن الهوية الإسلامية للبلد، فإن الماضي المستحضر لتبرير «الأمة» بدأ بالحضارات قبل الإسلامية. وهكذا فإن مفهوم الجاهلية غير مقبول لدى اليمنيين، لا سيما بسبب التباين الذي يؤكده بين ما كان يحدث في اليمن وما كان يحدث في مكان آخر في شبه جزيرة العرب. ففي أحاديثهم، يحب

القوميون اليمنيون غالباً أن يضعوا أبناء قحطان (اليمنيين) في مواجهة أبناء عدنان (البدو، السعوديين، إلخ.). ثانياً، إذا كانت القومية اليمنية قد وجهت ضد حكم خارجي على شكل الاستعمار البريطاني وقبله العثماني، فإنها كانت توجه أيضاً ضد جارها العربي، أي العربية السعودية. هذا عامل غائب نسبياً في الدول العربية الأخرى، وهو انعكاس لحقيقة أنه في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى التي تشكلت فيها القوميات العربية، كانت شبه الجزيرة العربية هي المنطقة الوحيدة التي توجد فيها دول مستقلة ويمكن أن تشارك في نشاطات بينية تستثير القومية. لقد تضاعفت الصدامات التي حدثت في العشرينيات ومطلع الثلاثينيات مع العربية السعودية بمعاملة اليمنيين في العربية السعودية أثناء اكتشاف النفط والخلافات السياسية المتواصلة، بما فيها الخلافات الحدودية بين الدولتين. وكان يمكن القول، بشيء من التبسيط، إن دولة عربية مجاورة كانت عدواً «قومياً» رئيساً لليمن. وتضاعف هذا الإحساس بالاختلاف مع الدول العربية الأخرى إلى حد أبعد بتجربة الوجود العسكري المصري خلال الستينيات: كان هناك، حتى بين الجمهوريين الذين جاء المصريون لمساعدتهم، إحساس قوي بالكراهية للمحررين المفترضين، وكانت تلك الكراهية متبادلة.

إن هذه العلاقة غير المستقرة بالقومية العربية تظهر بصورة جيدة في وثائق حركة القوميين الجنوبيين. ففي وثيقة تأسيس جبهة التحرير القومية عام ١٩٦٥، يشار للعرب كشعب ينتمي إليه اليمنيون، ولكن في السبعينيات، يصبح اليمنيون هم الشعب والعرب أمة مفككة. وكذلك الدستور اليمني الجنوبي لعام ١٩٧٠، ففي حين كان يُعد اليمن إقليماً من العالم العربي، أصبح اليمن نفسه وطناً عام ١٩٧٨. وهكذا، ومع أنه لم يتم التخلي عن الهوية العربية أو تحديها بصورة مكشوفة، فإن البعد اليمني أصبح أكثر أهمية.

إن دور «الوحدة» في السياسات اليمنية يعكس طموحاً عربياً عاماً وطموحاً يمنياً خاصاً. وهكذا، استخدم التأييد للوحدة العربية، منذ الخمسينيات وما بعد، لتجسيد العضوية في العالم العربي والمشاركة فيه، ولكنه استخدم أيضاً لتأمين العون العسكري، والسياسي، والمالي من الدول العربية الأخرى: عكس، بمعنى ما، العزلة والفقر النسبيين في اليمن. ولكن الوحدة كانت تعني أيضاً حل المشكلة الخاصة الأكثر محلية لتجزئة اليمن بالذات. وبصورة أكثر وضوحاً، يتصل هذا بتقسيم اليمن بين شمال وجنوب، ويعزى، كما رأينا، إلى سياسات القوى الاستعمارية. فقبل الخمسينيات، كانت المنطقة المعروفة اليوم باليمن الجنوبي تسمى «عدن»، أو «المحميات»، وسميت فيما بعد بـ «جنوب الجزيرة العربية» أو «الجنوب العربي» ومنذ أواخر الخمسينيات، أصبحت تسمى الجنوب اليمني أو جنوب اليمن، جنباً إلى جنب مع تسمية

الجزيرة العربية. ويبقى علينا أن نضع جدولاً بيانياً مناسباً للتبدلات التي طرأت على تسمية المنطقة «اليمنية، في الكتابة واللغة السياسية الطنانة في تلك الفترة: مع ذلك، يشير الاستعراض المتعجل إلى تبدل سريع للتسمية بدافع سياسي، تحت تأثير الشكوك المتكررة والاستعمالات البديلة. ولكن كانت هناك عناصر إضافية لهذه الدعوة للوحدة: المطالبة بعودة ثلاث مناطق احتلها السعوديون عام ١٩٣٤؛ والعداء للحركات السياسية في الجنوب، سواء كانت عدنية أو عربية جنوبية أوسع، تلك التي كانت تريد الإبقاء على التقسيمات الموروثة للبلد؛ والتأييد الضمني لفكرة الدمج والمركزة القوميتين في مواجهة مجتمع محلي وقبلي، محكوم بالتجزئة إلى حد كبير. ثم إن التشديد على الهوية القومية اليمنية كان يهدف إلى منع ظهور قوميات أخرى محتملة في تلك الفترة-عدنية، حضرمية، عسيرية.

الحادث والذرائعية

يوفر هذا الاستعراض التاريخي، إضافة إلى دراسة العناصر الآيدولوجية الخاصة التي تميز الحالة، المادة الخام لتقييم التكون المحتمل للقومية اليمنية. أولاً، إن التاريخية العامة للقومية اليمنية، أو بمعنى آخر، دور الإطار الدولي والشمولي، يمكن تحليله بلغة عدد من العمليات: التبدلات في التجارة والاستراتيجية الدوليتين في القرنين التاسع عشر والعشرين؛ وتأثير التبدلات في الإدارة الاستعمارية على الجنوب؛ وإدخال أفكار التنظيم الاجتماعي والسياسي من العالم العربي ومكان آخر (بما فيه حركة اتحاد العمال البريطاني، والسياسات الاندنوسية، وهذه دخلت بواسطة اللاجئين في جنوب شرق آسيا)؛ والتطور السياسي للعالم العربي منذ الأربعينيات وما بعد. وباختصار، إن التاريخ الخاص وتكوُّن القومية اليمنية حدثا ضمن إطار شمولي أوسع.

إن تحليل السببية الدقيقة للقومية اليمنية يجب أن يشمل التراكيب الاجتماعية والسياسية الموجودة من قبل في البلد، وتأثير الأحداث الخارجية عليه، ومن بينها نشوء العربية السعودية في العشرينيات، وانفجار القضية الفلسطينية في الأربعينيات (مع تأثير واضح جداً على اليمن بهجرة الجماعة اليهودية، التي كانت تُعد حتى ذلك الوقت جزءاً من الشعب اليمني)، والثورة المصرية عام ١٩٥٢، والتوجه أيضاً إلى حدوث هذه القومية والشكل الذي اتخذته. هناك أولاً حادث المكان: لم يكن هناك شيء حتمي في اليمن «القومي» سواء مما يشمل المنطقة أو يستثنيها. فإذا وضعنا في اعتبارنا الانقسامات داخل المجتمع اليمني قبل نشوء

حركة القوميين وتلك التي رافقته، عندئذٍ يمكن أن نتصور النتائج الأخرى: كان يمكن أن تبقى عدن منفصلة، لتصبح في النهاية دولة قومية عالمية، أي مكافىء عربي لسنغافورة بالنسبة لبقية ماليزيا، أو قطر أو كويت يمنية؛ وحضرموت أيضاً كان يمكن أن تتجزأ شأنها شأن أي من الكيانات السياسية الأخرى السبعة عشر في الجنوب أو أن تتوسع الأجزاء الزيدية لليمن السياسي الشمالي لتشمل منطقة ظفار في الجنوب التابعة لسلطنة عمان، وهي منطقة تطالب بها اليمن تاريخياً وهي كل متصل، جغرافياً واجتماعياً، مع منطقة المهرة اليمنية أكثر منها مع باقي عمان. ولو واصل السعوديون فتوحاتهم عام ١٩٣٤، لأصبح اليمن الشمالي بالكامل ضمن العربية السعودية، ولكان اليوم بمنزلة الحجاز، كياناً متميزاً إلى حد ما تاريخياً ولكن، كما يقول أنتوني سميث، ليس ركيزة زائفة. وبالمثل، لو لم يكن البريطانيون هناك، لضم السعوديون حضرموت، وهي منطقة كان إحساسها بيمنيتها متقطعاً في أحسن الأحوال ولكانت وفرت للسعوديين منفذاً إلى المحيط الهندي.

يمتد هذا الحدوث إلى حقل الآيديولوجيا. فنحن نجد في القومية اليمنية مجموعة من العناصر التي نجدها في القوميات الأخرى الشرق أوسطية-قبل إسلامية، وإسلامية، وعربية، ومن العالم الثالث، ومحلية، وفي هذه الحالة، يمنية: وبعيداً عن أن تكون هذه العناصر موضوعة تاريخياً أو متناقضة بالضرورة، فإنها اجتمعت بطريقة تساندية متبادلة ولكنها متغيرة. فتاريخ الكتب المدرسية التعليمية يشدد على «شعب» في زمن متصل ودون خصائص قبلية أو أخرى شظوية كوَّن اليمن الحديث. في بيانات الدولة يُنشَر كل من العناصر الأربعة لتعزيز وجود «الأمة» اليمنية التاريخية الطبيعية، مع توكيدات متغيرة تعكس الظروف المتبدلة: مثلاً، عندما تواجه اليمن نزاعاً مع العربية السعودية، فمن المألوف أن تلجأ إلى «أبناء سبأ وحمير»؛ وتبرز «عروبة» السياسيين اليمنيين عندما يستجيبون للأحداث في فلسطين أو الخليج؛ وفي أوقات التقارب مع العربية السعودية، يتم التشديد على الأخوة الإسلامية وإسهام اليمن إلى الإسلام. وبالمقابل، تعكس التوكيدات المختلفة أيضاً التبدلات في الموقف السياسي داخل البلد: هكذا برز العنصر «الإسلامي» في مرحلتين، في الأربعينيات مع نشوء المعارضة اليمنية الحرة، ومرة ثانية في أواخر الثمانينيات مع ظهور تيار الإسلاميين، الإصلاح. وأعود إلى القول إنه ليست هناك قيود على اجتماع أو تعديل هذه المكونات الآيديولوجية المختلفة.

وخلف هذه الروايات الآيديولوجية، والتعاريف التي تطورت وتبدلت، تكمن مسألة الذرائعية، أي أن القادة السياسيين، سواء كانوا داخل السلطة أو خارجها، يستخدمون هذه الأفكار لخدمة أهدافهم الخاصة. فمعظم خطاب الأمة والقومية يدور حول الدولة، ولا سيما

من خلال الجهود التي تبذلها الحكومات لترقية وعي «قومي» واضح ضد قوى نابذة، خارجية أو داخلية. ويتجلى هذا أكثر ما يتجلى فيما يتعلق بمسألة «الوحدة» بالذات. ومع أن هذا يستجيب للعاطفة الشعبية الواسعة الانتشار، تلك العاطفة التي ترتبط بسهولة بتأييد الوحدة العربية، فإن القادة السياسيين يعبرون عنه بوضوح بما يتفق مع أسبابهم الذرائعية الخاصة. فعلى سبيل المثال، استخدم الإمام في الخمسينيات «الوحدة اليمنية» كوسيلة لتعزيز مطلبه العائلي بممارسة التأثير على الجنوب، أي المنطقة التي كانت تحتلها بريطانيا. وبعد ثورة ١٩٦٢، استخدمت حكومة صنعاء «الوحدة» كوسيلة لتعزيز شرعيتها المحلية، ضد التورط البريطاني في مساندة الملكيين في الشمال وحشد الدعم لنظامهم الخاص من سكان الجنوب. وفي عام ١٩٦٧، عندما أصبحت هناك دولتان يمنيتان، أصبحت «الوحدة» وسيلة لإدارة العلاقات، المتنافسة غالباً، بين النظامين. فمع أن «الوحدة» كانت تعكس بعض المصالح المشتركة بين الدولتين حول مسائل التنمية الاقتصادية والسياحة، فإن ما أنجز في سبيل ذلك كان قليلاً؛ وكان النظامان يستخدمان «الوحدة» أساساً لتبرير أشكال الضغط التي يمارسها كل منهما على الآخر.

وفي الشطر الأكبر من الستينيات والسبعينيات، كانت كل من الدولتين تقدم الدعم للمناهضين في الدولة الأخرى، ولكن هذا أدى في مناسبتين إلى حرب. وكانت كلتا الحربين، حرب ١٩٧٢ وحرب ١٩٧٩ محاولتين قام بهما أحد النظامين، مستخدماً شعار «الوحدة» ومتحالفاً مع قوى المعارضة داخل الدولة الأخرى، لتعزيز مصالحه. فالوحدة، بالنسبة للجنوب، كانت منذ زمن طويل، وبقيت جزءاً ليس فقط من إعادة توحيد الوطن اليمني، ولكن جزءاً من تحول الشمال أيضاً. وهكذا، شدد الرسميون اليمنيون في الجنوب بعد الاستقلال على أن «الوحدة اليمنية ... هي وحدة الكادحين، وهم من يجب أن يصنعها ... يجب أن تكون وحدة تقدمية لا شخصية عرقية أو إقليمية، كما يجب أن تكون معادية للاستعمار والرجعية». لقد أعيدت صياغة الحجة التي كانت مطروحة قبل عام ١٩٦٢ حول عدم إمكان إقامة الوحدة قبل حدوث التحول في الشمال لتصبح: يجب تحقيق الوحدة عن طريق التشجيع النشيط لهذا التحول.

بقيت الذرائعية مركزية في فترة التوحيد نفسها بين عامي ١٩٩٠-٩٤. وكان كل نظام يأمل في أنه يمكن استخدام التوحيد لتحسين موقعه الخاص في منطقة سلطته وتحسينها في منطقة الآخر. ولذلك، لم تكن الوحدة وحدة سياسة تهدف إلى الاندماج، بل، على الأصح، كانت وسيلة للتنافس بين النظامين. فإذا بدا، لأول وهلة، كما لو كانت هذه لعبة أخذ

وعطاء، وأن كلا الجانبين سوف يستفيدان منها ويعيشان في ظل اتفاقية الوحدة، فإن انتخابات عام ١٩٩٣ أظهرت أن كلاً منهما كان، في الواقع، مصمما على تعزيز موقعه في منطقته الخاصة: لكن الوضع السياسي تغير كثيراً حتى أن الشمال أصبح الآن يظن أنه يمكن فرض إرادته على الجنوب، وهذا ما باشر به، في الواقع، بعد أشهر من الإعداد والمفاوضات المضللة. وهكذا، تم تحقيق الوحدة اليمنية عن طريق نجاح النظام الشمالي في بسط سلطة على الجنوب، بالتحالف مع الإسلاميين في الشمال والمنشقين المنفيين من الجنوب.

وكما ذكرنا سابقاً، فإن «الوحدة» بين الدولتين وضمنهما عكست الهدف الأكثر شيوعاً في بناء الدولة. فالمجتمع اليمني الشمالي أكثر تشظياً من الناحية الاجتماعية منه في أي بلد آخر في المنطقة باستثناء أفغانستان. وينعكس هذا التشظي بعدم وجود تأثير لحكومة مركزية خارج المدن الرئيسة وانتشار السلاح على نطاق واسع في المجتمع. وتطلق معظم الدراسات حول اليمن، سواء من قبل يمنيين أو سواهم، على هؤلاء السكان الريفيين المسلحين تسمية «قبليين»: بعض سكان المناطق الريفية من البدو، وتستخدم كلمة «قبيلة» بعدة معاني، ولكن حقيقة انتشار النفوذ، والسلاح والهوية واضحة بما فيه الكفاية. لقد مارس الحكم البريطاني في الجنوب بعض التأثير على هذا النظام «القبلي»، ومضى الحزب الاشتراكي إلى حد أبعد في طريق تركيز التأييد للوحدة الذي استلزمه تكوين ثقافة سياسية «يمنية» واحدة، ولكنه عمل أيضاً على تعزيز سلطات الدولة نفسها. وعلى المستوى الآيديولوجي، اقتضى هذا رفضاً، ولكن بتأثير متفاوت، للاختلافات «القبلية»، والإقليمية والطائفية داخل اليمن، وبالتالي، توكيداً لشرعية الدولة المركزية. وفي الممارسة، كان هذا يعني أن كلتا الدولتين تسعيان إلى إضعاف نفوذ السكان الريفيين المسلحين. وقد حقق الجنوب نجاحاً أكثر من الشمال في هذا المجال. ففي الشمال، شجع نظام الرئيس إبراهيم الحمدي، في السبعينيات، على تعزيز الروابط مع الجنوب كجزء من محاولة تقوية الحكومة المركزية. وربما كان واحداً من الاعتبارات الرئيسة التي دفعت نظام صنعاء إلى الدخول في عملية الوحدة عام ١٩٩٠ هو الأمل في إمكانية استخدام الجيش والجهاز الإداري الجنوبيين في تعزيز وضعه في الشمال. ومن سخرية القدر أن قدمت صنعاء تنازلات مهمة إلى القوى النابذة لكي تنتصر في حرب عام ١٩٩٤.

يمكن أن نضيف إلى هذه الدراسة حول الاستخدام الذرائعي لمفهوم الوحدة من قبل كلتا الدولتين فصلاً آخر حول النظام الطبقي. وليس صعباً أن نكتب تاريخاً للقومية اليمنية بالمعنى «الطبقي»، إذ كانت الوحدة في الشمال تحظى، في البداية، بالتأييد من قبل السادة

المنشقين والتجار، الذين أنكر الإمام عليهم وضعهم المميز، وبعدئذٍ من قبل المجموعات الاجتماعية التي صعدت حديثاً من المثقفين، والتكنوقراطيين المهرة وضباط الجيش، وفيما بعد، من قبل اتحاد العمال والحركات الفلاحية الناشئة. أما اليسار المتطرف في الشمال، الذي اصطدم بالنظام في أواخر الستينيات والذي قام بشن حرب عصابات بين ١٩٧٨ و١٩٨٢، فقد اعتبر نفسه طليعة لحركة جماهيرية من العمال، والفلاحين والمثقفين التي ستحقق الوحدة من خلال الإطاحة بالقوى العسكرية والقبلية التي تسيطر على البلد. وفي الجنوب، كانت حركة اتحاد العمال الصاعدة في عدن، بمساندة لاحقة من قبل السكان الريفيين المتطرفين، هي التي قادت الوحدة ضد ذوي المصالح، كتجار عدن، وسلاطين الريف، الذين تكمن مصالحهم في استمرار الانفصال الذي يمزق الجنوب ذاته.

يمكن أن يتخذ هذا «التحليل الطبقي» شكلاً مبسطاً وفجاً، شكلاً لا يلائم أياً من بلدان الشرق الأوسط ولا أي مجتمع متطور أيضاً. ولكن رفض هذا الاستخدام التبسيطي للتحليل الطبقي لا يلغي حقيقة تفاعل الطبقات المتعدد الواسع المدى مع أفكار الأمة والقومية: أي تاريخ للقومية في اليمن يجب أن يضع في اعتباره هذا التفاعل. هنا أيضاً، يمكن أن يكون الحادث المقارن دليلاً ملائماً: المسألة ليست ما إذا كانت القومية محدودة بطبقة، أو لا ترتبط بها، ولكن كيف حدثت الروابط الدقيقة للطبقة والآيديولوجية القومية. ومع أن كل نصر ليس من عمل «البروليتاريا» غير المتميزة، أو «البورجوازية الصغيرة»، أو، في حالة اليمن، ليس من عمل الصيادين، ولا كل فعل للمقاومة من عمل الاقطاعيين، فإن هذه القوى مثلت دورها بالتأكيد.

خاتمـــــة:

حاولت في هذا الفصل أن أقدم تحليلاً للفكر القومي في اليمن ضمن إطار «الحادث المقارن». ولم يكن الهدف من هذه الدراسة اثبات وجود «الأمة» اليمنية منذ قرون أو آلاف السنين، ولا أن هذه الأمة الموجودة منذ القدم «نهضت» أو «استيقظت» بل أريد أن اثبت بأن مجموعة من العوامل حديثة العهد، بعضها عوامل دولية وبعضها الآخر داخل اليمن تظافرت لإنتاج حركة قومية وخطاب قومي وإعطائهما محتواهما الخاص. ووفقاً للضغوط العالمية التي تؤثر فيها، ومع المطالب المعيارية للقوميات الأخرى، فإنه ترتب على اليمن أن تنتج شكلاً من «القومية» في منتصف القرن العشرين. ولكن ذلك الشكل الخاص الذي اتخذته، في الوقت

الذي فعلت ذلك، يعكس مجموعة من الحوادث والعمليات الطارئة. وبالمثل، ومع أن السكان ككل كانوا معنيين بهذا الانتشار للآيديولوجية القومية، فإن المحتوى العملي والتشديد على القومية اختلف باختلاف الزمان والمكان، مما عكس الاستخدام الذرائعي للقومية من قبل القادة السياسيين الطموحين والأنظمة الراسخة على حد سواء. وقد ترتب على ذلك، في ظل ظروف العالم الحديث، أن يصبح اليمنيون جزءاً من عملية القوميين؛ الذين جاء اندماجهم في هذه القومية الخاصة نتيجة لحوادث طارئة أتينا على دراستها آنفاً. ولم تكن الحالة حصيلة نتجت عن قرار تاريخي مستمد من وجود «الأمة» ولا حصيلة قرار مسبق فيما يخص المحتوى الجغرافي أو المحتوى الآيديولوجي.

الفصل الرابع

«الإرهاب» في المنظور التاريخي[1]

العنف السياسي وميثولوجيا «الإرهاب»

المادة ٤-الضمانات الأساسية

١-كل الأشخاص الذين لا يشاركون بدور مباشر أو الذين توقفوا عن المشاركة بأعمال عدائية، سواء كانت حريتهم مقيدة أم لا، من حقهم احترام أشخاصهم، وكرامتهم، وقناعاتهم وممارساتهم الدينية. ويجب أن يعاملوا في كل الظروف معاملة إنسانية، دون أي تمييز مضاد. ويحظر إصدار الأوامر بالتخلص منهم.

٢-دون مساس بما سبق، فإن الأفعال التالية ضد الأشخاص المشار إليهم في الفقرة ١ محظورة وستبقى محظورة في أي زمان ومكان:

أ- العنف الموجه إلى حياة الأشخاص، وصحتهم وسعادتهم الفيزيائية والعقلية، ولا سيما القتل إضافة إلى المعاملة القاسية كالتعذيب، أو البتر أو أي شكل من العقاب الجسدي.

ب- العقوبات الجماعية. ج- احتجاز الرهائن. د- أعمال الإرهاب.

هـ- انتهاك الكرامة الشخصية، ولا سيما المعاملة المهينة والمذلة، والاغتصاب، والبغاء القسري وأي شكل من أشكال الاعتداء غير اللائق.

و- الرق وتجارة الرقيق بمختلف أشكاله.

ز- السلب. ح- التهديد باقتراف أي من الأعمال السابقة.

(الملحق رقم ٢ لعام ١٩٦٦ لمعاهدة جنيف حقوق الإنسان)

١- الأراء الواردة في هذه المقالة حول الإرهاب تخص المؤلف، ونقلها إلى العربية لايعني أنني أوافقه على كل شيء يقوله بهذا الخصوص -المترجم

لعبت مسألة «الإرهاب»، منذ أواخر الستينيات، دوراً مهماً في الحياة والدراسة السياسيتين في العديد من البلدان، وفي العلاقات الدولية. وفي تلك الفترة، شاع استخدام الكلمة العربية «إرهابي». وقد استخدم الفرس الإرهاب طويلاً. وقد تأثرت حياة العديد من الناس بأعمال صنفت في خانة «الإرهاب»؛ كما يحمل الكثيرون السمات النفسية والفيزيائية التي تؤهلهم للتورط في أعمال كهذه. فالإرهاب إذاً ليس تلك المشكلة التي يمكن تفاديها، وهو من ابتكار خيال المعارضين السياسيين والأنظمة القمعية. ولذلك أصبحت، ولا سيما في الشرق الأوسط، موضوعاً للتشويه والأسطورة بأن دراستها بصورة متوازنة شبه مستحيلة. وقد حاول الكتاب الغربيون حول الموضوع أن يتخلوا جملة عن الكلمة على أرضية أنها مشحونة بتداعيات عاطفية وجدلية لا تساعد على استخدامها. ولكنهم يجادلون في أنه تبقى هناك ظاهرتان أخريان يمكن تحليلهما: «الإرهاب»، وهو هدف أو وسيلة الصراع السياسي والعسكري، والعنف السياسي، الذي يُعد «الإرهاب» جزءاً منه.

هذا هو خط النقاش الذي سوف أدافع عنه بأقصى طاقتي. ويمكن، لا بل من الأفضل، أن نكتب حول عدد من الظواهر السياسية والعسكرية، أي كل ما يغطي، في الواقع، كلمة «إرهاب»، دون استخدام الكلمة. ومع ذلك، فإن كلمة «إرهاب» انتشرت على نطاق واسع، كما أن بعض الأفعال التي تشير إليها تثير قدراً كبيراً من النزاع، وعلى الرغم من ذلك، يمكن أن يكون تقييم بعض المسائل العامة ذات الصلة جديراً بالمحاولة. إن واحدة من مصادفات الخطاب السائد حول الإرهاب هو إمكان الحكم الأخلاقي. فمن جهة، تستخدم الجرائم التي ترتكبها الدول لتبرير الجرائم التي يرتكبها معارضوها. ومع ذلك، يشترط ملحق جنيف الثاني أنه يجب على الدولة نفسها وعلى من يعارضونها الالتزام بالقواعد الأخلاقية والقانونية في كل النزاعات السياسية. وبالمقابل، عندما تتحدث الدول عن «الإرهابين»، فإنها تستخدم جرائم جماعات المعارضة لرفض شرعية الاحتجاج والحق في المقاومة والثورة: ماتزال الثورة سمة مركزية في الفكر الغربي والإسلامي وقد اكتسبت معنى أبعد بالمفاهيم الحديثة للشرعية الديموقراطية والوطنية.

يكمن التحدي الذي يواجه كل من يسعى إلى تحليل «الإرهاب» في مواجهة الظاهرة بجدية، لا أن يتقبلها في إطارها الأسطوري السائد، بل أن يؤسس أرضية مستقلة يدرسها على أساسها. وأن نحاول إيجاد أرضية وسط مسألة مستحيلة: ليس هناك أرضية وسط عندما يكون العنف السياسي معنياً، كما هي الحال مع العنصرية. فنحن نحتاج إلى موقف مستقل تكرس فيه وظيفة المنظور المقارن والتاريخي، على وجه الدقة، للمساعدة في توطيد تلك

الأرضية المستقلة. ولهذا الاختبار هدف مزدوج: فمن جهة، استخدام نقد الخطاب السائد حول الإرهاب للبدء بدراسة مختلف استخدامات العنف السياسي في الشرق الأوسط المعاصر؛ ثانياً، كشف الأحكام الأخلاقية والمبادىء الأخلاقية الممكنة التي تتصل بقوة بدراسة العنف السياسي، وقبل كل شيء، تمييز متى يكون استعمال القوة مشروعاً، سواء من قبل الدول أو من قبل من يعارضونها.

إن كل من كان معنياً بالأوضاع في إيرلندا أو الشرق الأوسط أو أي حالات مماثلة من حالات النزاع العرقي والديني يسلّم بمدى تعقيد مشكلة «الإرهاب» وخطورتها. إنها مشكلة صعبة جداً، انطلاقاً من حقيقة واضحة هي أنه ليس هناك تعريف متفق عليه لكلمة «إرهاب». فالدول تحتج أحياناً بأن «الإرهابي في رأي شخص ما هو مناضل في سبيل حرية شخص آخر». إنها مغالطة النسبويين[1]: معنى هذا أنه إذا كنا نعتقد أن قضية أحدهم عادلة، فإن كل ما يقوم به في ملاحقتها مبرر بحد ذاته. ولا بد أن يكون هناك أعمال عنف يمكن أن يسلّم كل واحد، أياً كانت خلفيته الثقافية، بعدم شرعيتها. ولكن، نظراً لسعة مدى الأعمال المحجوبة، فإن فعل التعريف معقد، كما هو بالنسبة لأي مفهوم آخر اجتماعي-الدين، أو الأصولية، أو حتى الحرب. وفي الواقع، وضع أحد العلماء[2] ما لا يقل عن ١٠٩ معاني مختلفة للإرهاب.

والسبب الثاني لصعوبة الدراسة هو ما نواجهه من تخريف ومبالغة. فالقول إن مشكلة الإرهاب قد أُخرجَت من إطارها وبولغ فيها وشُوِّهَت لا أظن أنه ينتقص من الجدية الأخلاقية والإنسانية لظاهرة الإرهابيين. ولكن، يبدو أن هناك ميلاً لتضخيم المسألة وتشويهها. فالولايات المتحدة ضخمت المشكلة في السبعينيات والثمانينيات، واعتبرتها تهديداً رئيساً للعالم أجمع. وكذلك فعلت الحكومات في الشرق الأوسط لتسفيه معارضيها، والتستر على استخدامها للعنف السياسي، محلياً وعالمياً. ولطالما دأب الكيان الصهيوني على القيام بذلك، في محاولة لتسفيه قضية الفلسطينيين: صنع بنيامين نتانياهو، بشكل خاص، سيرة من ديماغوجية الخدمة الذاتية حول «الإرهاب». واستخدمت الحكومة التركية عبارة «إرهابي» لتبرير رفضها لإيجاد حل سياسي للمسألة الكردية. نعم، يمكن ألا نجد بين أيدينا نقداً حقيقياً لاستخدامات العنف السياسي من قبل المعارضين للدولة إذا لم تسمح هذه بدراسة

١- اتباع المذهب النسبي القائل ان الحقائق الأخلاقية تتغير حسب الفرد والزمان والمكان والظرف، أو القول إن المعرفة ليست مطلقة، بل تتوقف على علاقة الأشياء بالذهن أو علاقاتها المتبادلة -المترجم.

٢- اليكس شميد، في اليكس شميد والبرت جونغمان، الإرهاب السياسي.

كاملة ومنفتحة لحق الفرد بالثورة، والظروف التي يستخدم فيها هذا الحق. ويمكن أن نستخلص قضية «الإرهاب» من برنامج سياسي كهذا بطريقتين، توضيح مفاهيمي ومنظور تاريخي. ويمكن عندئذٍ أن نتوجه إلى القضية الثالثة، أي إلى الدور الذي يؤدي فيه الإرهاب، باستخدامه الانتقائي الراهن، إلى تغيير سياسي.

توضيحات مفاهيمية

دعنا نبدأ بالمشكلة المفاهيمية. ترقى كلمة «إرهاب» إلى أيام الثورة الفرنسية، وهي ككثير من العبارات الأخرى العصرية التي تتضمن القومية، و«حرب العصابات» و«الثورة المضادة». وقد استخدمت أصلاً عام ١٧٩٤ للإشارة إلى استخدام الحكومات لمختلف أساليب الإرهاب ضد شعوبها. من هنا جاء المفهوم أصلاً، وهو جدير بأن نتذكره. وبهذا المعنى أيضاً استخدمه ليون تروتسكي، مفوض الحرب في الحكومة البلشفية بعد عام ١٩١٧، لتبرير استخدام العنف السياسي ضد أعداء الدولة. كان تروتسكي يحتج بأنه لا يمكن بناء الاشتراكية في روسيا في ظل ظروف التدخل الامبريالي دون عنف وقمع ثوريين. ولكن المصطلحات والمعاني تغيرت، ومنذ ذلك الوقت، أفرزت الكلمة طبعاً العديد من المعاني المختلفة. ومع ذلك، من المهم ألا نغفل ما يمكن تسميته «الإرهاب من فوق» في أي تقييم لاستخدام العنف في السياسات، وفي إصدار الأحكام على الجرائم التي ترتكب ضد الإنسانية في عالمنا المعاصر. فالعقوبات التي تفرضها حكومات الولايات المتحدة، أو الكيان الصهيوني، أو مصر أو تركيا ضد معارضيها «الإرهابيين» يمكن ألا يكون دائماً دون مبرر[1]: لكن هذه الدول، باستخدامها للعقاب، تحول دون تقييم ما تتورط فيه، هي وعملاؤها أيضاً، من تصرفات. وفي الوقت نفسه، يجب ألا يؤدي الاعتراف بهذا الاستخدام للعنف غير القانوني إلى إنكار الجرائم التي يقترفها الذين هم خارج السلطة، والتي يمكن أن نسميها «الإرهاب من تحت. وتستخدم الكلمة في عصرنا عموماً بهذا المعنى الأخير: أعمال العنف

١- يدور الجدل منذ سنوات حول تعريف الإرهاب والإرهابي، وليس هناك حتى الآن تعريف متفق عليه دولياً. ولكن المفهوم السائد حول الإرهاب هو المفهوم الذي تسوّقه الولايات المتحدة وإسرائيل. ويُعد ارهابياً، وفقاً لهذا المفهوم، حتى من يحاول الدفاع عن حقه المغتصب وتحرير ارضه، في حين تمارس هاتان الدولتان عدوانهما على الدول والشعوب بكل الأشكال وفي أي زمان ومكان. فالفلسطيني ارهابي، واللبناني إرهابي، لأنهما يعملان على تحرير ارضهما من الاحتلال الصهيوني. ولا شك في أن العراقي أيضاً سيصبح إرهابياً إذا لجأ الى السلاح لمقاومة الاحتلال الأمريكي والبريطاني لأرضه -المترجم.

الفردية منفصلة عن إطار الحرب أو الحرب الأهلية ولكنها تُنفّذ لأغراض سياسية. ونتحدث هنا عن الإرهاب السياسي، وليس عن الاغتيالات الهوسية أو الجزافية. ونشير إلى أعمال الاختطاف واحتجاز الرهائن، والسطو، وإلقاء القنابل، وغيرها. فالإرهاب إذاً يمكن أن يستخدمه من هم في السلطة ومن هم خارجها، كعمل قائم بحد ذاته أو كجزء من حرب أو نزاع أهلي أوسع نطاقاً.

وإذا نظرنا بتفصيل أكبر، فإنه يجب أن نضع في حسابنا أربعة وجوه مختلفة، أو أربعة معان مختلفة، لمفهوم الإرهاب. ومن جديد، يجب أن نشدد على أن ما نختار تسميته «إرهاباً» هو مسألة عرف؛ وليس شيئاً تقدمه الحقائق أو التاريخ بصورة آلية.

أولاً: ما يسمى بإرهاب القوة، أي الإرهاب الذي تمارسه الحكومات. وهذا ما أريد تسميته «الإرهاب من فوق. وقد قلت مراراً، ولكن التكرار لا ينتقص من أهمية ما أقول، إن الأكثرية الكبيرة من أفعال الإرهاب التي ارتُكبَت في العالم المعاصر وفي التاريخ قام بها من هم في السلطة ضد من هم خارجها. ويصح هذا على ما تقوم به الدول داخل أراضيها كما يصح على ما تقوم به على صعيد عالمي. ولكنه لا ينطبق على مسألة التقييم الأخلاقي للاختطاف، أو إلقاء القنابل في الأسواق، بل يوفر مقوماً أخلاقياً لبعض الأحكام الانتقائية التي يصدرها الخبراء الأكاديميون والرسميون في الدولة. وحتى إذا تناولنا حالة الدول التي تنفذ أعمال الإرهاب خارج حدودها، فإنه من الأفضل أن نبدأ باستقصاء ما تفعله تلك الدول لمواطنيها بالذات، وهو غالباً أكثر سوءاً بكثير.

ثانياً: هناك أفعال عنف معزولة، ومستقلة عن وضع البلد أثناء الحرب، وبالتالي تهدف إلى إحداث الرعب بحد ذاته أكثر من إسهامها في نزاع أوسع. وبتوسيع المعنى الذي ساد في الثمانينيات، وبالمعنى الغربي والصهيوني الأضيق، فإن الإرهاب يشير إلى أعمال عنف تنفذ على صعيد دولي، وبمعنى آخر، تنفذ في بلد ثالث، أي خارج المنطقة التي تقع فيها قضيته السياسية: عمل الجيش الجمهوري الإيرلندي خارج بريطانيا. وتُعد هذه الأفعال، في الاستخدام المعاصر، «إرهاباً دولياً». وبهذا المعنى، تم إنشاء مكتب مكافحة الإرهاب في الولايات المتحدة. وقد تكررت هذه الأعمال. ولكن هذا الاستخدام ينطوي على مشكلة هي أنه، في الممارسة، يمكن

أن يكون انتقائياً وفي خدمة الذات. ففي الثمانينيات، لم يستعمل لتعريف أعمال العنف التي اقترفتها دول، كالولايات المتحدة أو حلفاؤها، في بلدان أخرى-إسرائيل في لبنان، والولايات المتحدة وباكستان في أفغانستان، والكونترا بمساعدة الولايات المتحدة في نيكاراغوا. وتنطوي عبارة «الإرهاب الدولي» أيضاً على الإيحاء بأن «الإرهاب» بحد ذاته، منظم دولياً، أي أن هناك نوعاً من شبكة على امتداد العالم، تساعدها أو تتساهل معها دول معينة، وهذا ما يعلل وقوع الإرهاب، الذي يساء تعريفه، في عدد من البلدان. كما أن هناك صلات-عسكرية، ومالية، وسياسية-بين مختلف المجموعات التي تستخدم العنف السياسي، وإن مساعدة بعض الدول لها لا جدال فيها. ولكن فكرة «الإرهاب الدولي» الأحدي أو المنسق فكرة خرافية.

ثالثاً: تستخدم كلمة «إرهاب» أيضاً في إطار أوسع لوصف أعمال العنف في حرب أهلية أو في موقف خلافي مع أي مجموعة نرفضها. والمشكلة هنا هي أنه من السهل أيضاً تشويش دراسة أسباب العنف السياسي عن طريق دمج تعريف العنف بشرعية القضية التي يُرتكَب في سبيلها. أولاً، إن العنف السياسي جزء متكرر من التغيير السياسي. ويقول الناس أحياناً إن سبيل التطور أمام البريطانيين والأمريكيين كان آمناً. والواقع هو أن تاريخ كل من أوربة والولايات المتحدة تميز بإراقة الدماء، والحروب الأهلية، والراحة. وعلى هذا النحو تقريباً تشكلت هذه الدول وتم تثبيت الحدود بينها. فإذا كانت بعض البلدان تمر اليوم بتلك التجربة، فإنه يمكن تخفيفها أو شجبها، ولكن العنف، كحقيقة تاريخية، ينتشر على نطاق واسع جداً على اعتباره جزءاً من التغيير السياسي. علاوة على ذلك، حدث العنف وما يمكن أن نسميه إرهاباً، بالمعنى الضيق، في إطار العديد من حركات التحرر والحركات القومية في العالم الثالث. ولهذا السبب، يشيع كثيراً في عصرنا استخدام كلمة إرهابي في الإشارة إلى أي حركة تحررية أو قومية لا تروق لدول الغرب أو شعوبه. ولتفادي هذا الانزلاق، يجب دائماً أن نميز بين نقد بعض أشكال العنف، أو اللجوء إليه بحد ذاته، ومشروعية القضية ذاتها.

رابعاً: ومن المهم أن نضع في اعتبارنا أن الوجه الآخر للإرهاب، كما يبدو من خارج الإطار الغربي. إنه «إرهاب» يتخذ شكل قلق وتبرير معممين، رعب هائل من أواخر القرن العشرين. الإرهاب هنا اهتمام عام، تعكسه وتشجعه قضية حكومية، كموضوع لحلقات دراسية في الجامعات، كقضية خوف وتخويف، كالسحر، أو الاختلاط، أو الجواسيس. وبهذا المعنى، تم تضخيم قضية الإرهاب لتغطية الكثير من الظواهر الأخرى وتبرير العمل السياسي وتوجيهه. هناك تشويه في درجة التشديد على بعض أعمال العنف دولياً. وهكذا، فإن درجة الانتقاء المستخدمة في التركيز على جانب واحد من العنف وإغفال الجوانب الأخرى تكوّن «الإرهاب» كآيديولوجية، كمجموعة من القيم السياسية، كمجموعة من البرامج السياسية التي تحمل علاقة بالواقع ولكنها تقوم أيضاً، بشكل واضح، بوظائف أخرى اجتماعية.

إن إضفاء طابع الخرافة هذا على الإرهاب يشبه الأشكال الأخرى من القلق المؤركس (المُجَوَّق)[1]، تماماً كما، في أطر أخرى، حيث تعمل مضايقة الأشخاص المتهمين بنشاطات «غير أمريكية» أو «غير إسلامية»، أو باللاأخلاقية، أو التجسس على خدمة أهداف أوسع. ويمكن أن تستخدمها الدول لتبرير القمع العام للمعارضة السياسية. ويمكن أن يحدث أيضاً عداء ضد القوى التي لم تتورط في الأعمال ذات الصلة، كما استخدم حريق الرايخستاغ، في ألمانيا عام ١٩٣٣، لإثارة العداء للسامية. وهكذا أيضاً كانت الاستجابة الواسعة النطاق داخل الولايات المتحدة على الأعمال التي لا علاقة لها بمجموعات أو أفراد إسلاميين-تفجير القنابل في أوكلاهوما عام ١٩٩٥، والانفجار الذي حدث في المضخم بالموجات المرتحلة ٨٠٠ على شاطئ نيويورك. والمسألة هنا لا تتمثل برفض هذه الأعمال الإرهابية التي تحدث من تحت، بل، على الأصح، بتحليل هذه الأعمال من إطار أوسع تتم فيه دراسة قضية الإرهاب.

وهكذا نجد ضمن طبقة «الإرهاب» الموضوعات الأربعة التالية: استخدام العنف من قبل الدولة ضد رعاياها؛ وأعمال العنف المعزولة؛ وقضية العنف في الحركات القومية والتحررية؛ وأخيراً، تضخيم الأهداف السياسية للإرهاب كقضية.

١- نسبة إلى التأليف الموسيقي لأوركسترا او جوقة موسيقية -المترجم.

العنف من تحت: أدوار تاريخية ثلاثة

يمكن الآن أن نحاول وضع قضية «الإرهاب من تحت» في منظور تاريخي ما. ولكن هناك بعض المسائل التي لا يفيد معها المنظور التاريخي. فهو لا يساعدنا على تعريف ما نعنيه بكلمة إرهاب. ولكي نبحث في التاريخ علينا أن نعرِّفه بأنفسنا. ولن يقدم لنا أخلاقية الإرهاب؛ فهي شيء يجب أن نستمده من مبادئنا الخاصة. فالرؤية التاريخية للإرهاب لن تزودنا بالتأكيد بنظرية حول «شخصية الإرهابي»، التي تُعد متابعتها نشاطاً غير معقول فكرياً، مع أنه مجال جنى منه الكثير من الناس ثروة وشهرة وحصلوا على منح للبحث، ولا بنظرية عامة حول أسباب الإرهاب: ليس هناك شيء من هذا. مع ذلك، يمكن أن يساعدنا هذا النشاط على وضع هذه الظاهرة المعاصرة في المنظورية لمعرفة المقاييس والاستجابات التي سنتوصل إليها.

يمكن تقسيم تاريخ الإرهاب من تحت إلى ثلاثة أدوار تقريباً. فهناك ما يمكن أن نسميه التاريخ المبكر للإرهاب، أي تاريخ الإرهاب حتى نهاية القرن الثامن عشر، الذي هو أساساً تاريخ الاغتيال، وتاريخ ما قبل القنابل، وعلى نحو واضح، تاريخ الاختطاف. كان هذا موجوداً، مثلاً، بين الزيلوت[1] في فلسطين، وبين الحشاشين-القَتَلَة- في الشرق الأوسط؛ كما كان موجوداً في روما القديمة واليونان القديمة، وحدث أيضاً في المجتمعات اللاحقة، وكان تاريخه متواصلاً طبعاً. والنقطة الأساسية حول الدور الأول أو الدور التاريخي المتقدم هي أن الضحية كثيراً ما كان يُفترَض أو يُزعَم أنه مذنب. وبناء على ذلك، كانت هناك نظرية لاهوتية للاغتيال أو أخلاقيته، أي ما يبرره. وكثيراً ما كانت الدول تقيم تماثيل لهؤلاء القتلة: نصب الأثينيون تمثالاً للقاتلين هرموديـاس وأرسطوجيتون. ومع أن الكثير من الاغتيالات التي حدثت في القرن العشرين كانت تفتقر إلى مبرر كهذا، فإنه، مع ذلك، يجدر بنا أن نتذكر أن القضية بدأت بما زُعِم أنه نشاط إرهابي مبرر.

وكان القرن التاسع عشر هو الدور الثاني للإرهاب، وقد شهد أعمال عنف في أوربة وأمريكا، ولا سيما من قبل الفوضويين، وفيما بعد من قبل القوميين. وكان هذا جزء من السياسات المتطرفة للتجديد المبكر. ووقعت مرحلة الذروة في هذا الدور الثاني بين اغتيالين: اغتيال القيصر ألكسندر الثاني عام ١٨٨١ واغتيال فرديناند أرشيدوق النمسا-هنغاريا عام ١٩١٤. كانت هاتان الحادثتان من أكثر حوادث الاغتيال السياسي إثارة، لا سيما أنهما أدتا

١- طائفة يهودية عرفت بمقاومتها الشديدة للسيطرة الرومانية على فلسطين -المترجم

إلى نتائج خطيرة. وبين هاتين الحادثتين، يمكن للمرء أن يلمس مرحلة الذروة لـ «الدعاية حول صنيع» رجال من أمثال رافاكول مفجر القنابل، والفوضويين في باريس، وجوهان موسته في نيوجرسي الذي يتكلم بلغة القنابل، مع أنه لم يفعل الكثير بهذا الشأن. وشهدت هذه الفترة أيضاً ظهور حركات الاغتيال القومية-في إيرلندا، وإيران، ومصر، والهند وغيرها. ومن بين الحركات القومية، هناك حركتان ربما كانتا الأقدم في تاريخ أعمال الإرهاب وما زالتا تحتفظان في تراثهما بعناصر العنف أو «العنف الفيزيائي»، أي الإيرلنديون والأرمن. ويجب ألا ننسى أن الحرب العالمية الأولى اندلعت بسبب حادثة الاغتيال التي جرت في سراييفو.

أما الدور الثالث للإرهاب فقد بدأ منذ الحرب العالمية الثانية. ونعود هنا من جديد إلى التعامل مع ظاهرة مختلفة-بالمعنى الواسع، أعمال تقوم بها أنواع ثلاثة من المجموعات هي اليسار العلماني، والحركات القومية، والأصوليون الدينيون. شكل النوع الأول، أي اليسار العلماني، منظمات نشيطة في الستينيات، مثل الويذرمان في الولايات المتحدة، وروت أرمي فركشن في ألمانيا، والألوية الحمراء في إيطاليا، واللواء الغاضب في بريطانيا، وزمر الجيش الأحمر الياباني المتعددة. وقد قامت هذه المنظمات بتفجير القنابل ونشاطات مماثلة في البلدان الرأسمالية الديموقراطية المتطورة. ولكنها لم تحقق شيئاً، واختفت تقريباً في أواخر السبعينيات. إن هذه الموجة من الإرهاب الذي مارسته جماعات اليسار المتطرف أو الفوضوي لم تعد معنا على المستوى نفسه. وتتصل بظاهرة ما بعد الحرب ظاهرة حرب رجال العصابات في المدن في أمريكا اللاتينية، ولا سيما الأورغواي، والارجنتين والبرازيل: هذه الحركات هزمت تقريباً في أواسط السبعينيات. وكما أشار نقاد اليسار في أمريكا اللاتينية، فإن اللجوء إلى المقاومة المسلحة في غياب حركة جماهيرية مهمة أدى إلى عزلة رجال حرب العصابات، وزاد القمع من فوق. وحدث في الستينيات إحياء للنشاط الإرهابي من قبل جماعات أقلية أكثر انتشاراً من الناحية الأيديولوجية، وكانت تهدف، بصورة رئيسية، إلى تمزيق الحياة في المجتمعات المدينية: طائفة أوم شنريكيو (الحقيقة الأسمى) التي أطلقت غاز الأعصاب في مترو الأنفاق في طوكيو في شهر آذار عام ١٩٩٥، مما أدى إلى مقتل اثني عشر شخصاً وإصابة عدة آلاف، وإلقاء القنابل في أوكلاهوما من قبل عناصر يسارية متطرفة أمريكية في العام نفسه. ولكن هذا «الإرهاب الجديد» لم يكن فعالاً أو واسعاً.

تشكل أعمال الإرهاب التي تقوم بها الحركات القومية التي تناضل في سبيل الاستقلال الوطني النوع الأكثر أهمية وكانت موضوعاً لدراسة واسعة جداً في الثمانينيات. بدأ هذا النوع في الفترة التالية للحرب بأعمال اليهود في فلسطين بعد الحرب العالمية الثانية،

وكانت الهجمات على الضحايا البريطانيين والعرب جزءاً من تلك الأعمال. وكان هناك الكثيرون ممن حققوا نجاحاً مماثلاً وتم قبول أنظمتهم على الصعيد الدولي: كينيا، وقبرص، والجزائر طبعاً. وهناك قوى قومية أخرى أيضاً استخدمت الإرهاب من أدنى: والباسك، وأولئك في إيرلندا الشمالية الذين واصلوا النضال في سبيل توحيد إيرلندا، وهم «قوة مادية» متميزة عن الجمهوريين ذوي «القوة الأخلاقية»، إضافة إلى معارضيهم الملكيين.

وفي السبعينيات، عرف الإرهاب تطوراً أبعد، وذلك بأعمال المجموعات الدينية. وكان هذا يُعرَض بسهولة خارج الشرق الأوسط على أنه من وظيفة الإسلام، أو إن لم يكن من وظيفة الإسلام بحد ذاته، فمن وظيفة المتطرفين السياسيين، أي الإسلاميين، الذين يتمسكون بالإسلام. يتعزز هذا التكرار النمطي الإسلامي المضاد بسهولة باللغة الطنانة التي تستخدمها المجموعات الإسلامية كجماعة (GIA) الجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر، التي تدعو إلى استخدام العنف دون تمييز ضد كل من يتعاون مع النظام «المرتد». وإزاء هذه اللغة الطنانة، لابد من إبداء ملاحظات ثلاث.

أولاً: إن وقوع العنف السياسي من قبل المجموعات التي تتمسك بالدين ليس محصوراً بالإسلام: تم إحياء المسيحية، واليهودية، والهندوسية، والبوذية من قبل أولئك الذين يستخدمون العنف من تحت ومن فوق. وفي إيرلندة الشمالية، يتمسك المسيحيون الذي ينقسمون إلى طائفتين-الكاثوليك والبروتستانت- بالدين لتبرير جرائمهم. وفي إسرائيل، تؤيد المجموعات الدينية المتعصبة العنف الذي تمارسه الحكومة الإسرائيلية عندما يكون مناسباً لها، وتقوم بذلك منفردة عندما لا يناسبها أداء الدولة. فقد ادعى باروخ غولدشتاين، الذي قتل تسعة وعشرين فلسطينياً في الخليل عام ١٩٩٤، أنه إنما قام بعمل الإله. وفي الهند، حدث نمو مشؤوم في استخدام العنف من قبل المجموعات الهندوسية الشوفينية، سواء بواسطة الدولة أو بوسائل غير رسمية لإرهاب مواطنيهم المسلمين والمسيحيين.

ثانياً: من الحماقة البحث عن أسباب العنف، باعتبارها متميزة عن الشرعية، في أي نصوص أو تراث لأي دين. فالموقف المذهبي واضح في كل هذه الديانات: إنها تسمح بتفسير هادئ، كما تسمح بتفسير عنيف. وفي الوقت نفسه، تحتوي كل ديانة رئيسة وتراث أخلاقي على احتياطي لدراسة الحرب العادلة، والحالات التي يكون في استخدام القوة مشروعاً، ونوع القوة الذي يجوز استخدامه. وفي الحالة الإسلامية هناك مفهوم الحرب المشروعة أو العادلة. فالقرآن (١٣/٩ و ٣٩/٢٢-٤٠) يعطي شرعية للحرب في الدفاع عن

النفس ولكن أيضاً يأمر المؤمنين باحترام الحدود فيما يفعلون (القرآن ٢/ ٩٠)[1]. علاوة على ذلك، يميز التراث الإسلامي بين الجهاد، وهو مشروع، والغزو أو العدوان، وهو غير مشروع. يضاف إلى هذا مجموعة من المبادىء والمفردات المميزة لعالم الإسلام، تلتزم بها أيضاً الدول الإسلامية، كالدول غير الإسلامية، عن طريق معاهدات دولية تنظم سلوك الحرب التي تشترك بها. وبموجب اتفاقية جنيف الثانية، فإن هذا ينطبق أيضاً على المجموعات غير الحكومية، والقوى الثائرة التي تعمل على أراضي تلك الدول.

ثالثاً: وفي هذا التعريف للإسلام بـ «الإرهاب»، تستخدم كلمة إرهاب خطأ في الإشارة إلى أهداف سياسية خلافية: من جهة، لنزع الشرعية ليس فقط عن أعمال بل أيضاً عن برامج المجموعات السياسية - في فلسطين، لا سيما-التي تعبىء المسلمين للمقاومة، ومن جهة أخرى، لحصر مناقشة الإرهاب فقط بالدول الإسلامية. وقد شهد الشرق الأوسط أعمال إرهاب من فوق-من قبل الدول التي تعمل باسم الإسلام، وإسرائيل، والأنظمة العلمانية في تركيا. وفي صراع الحضارات هذا، يحاول صمويل هنتنغتون أن يُظهر أن «للإسلام حدوداً دموية»: لكن لا يقدم رواية دقيقة حول من يمكن أن تقع عليه مسؤولية هذه الدموية.

كيف نقيِّم هذه الموجة الثانية، أي منذ الحرب العالمية الثانية، ولا سيما تلك النشاطات الإرهابية التي ظهرت منذ الستينيات؟ قبل كل شيء، يجب أن يكون واضحاً، لكل من يقولون إن الإرهاب دائماً معنا، أن رجال حرب العصابات المدينية قد هزموا في أمريكا اللاتينية، ومنهاتن، وشمال لندن، وطوكيو وغيرها. ثانياً، إذا تناولنا الوجه الدولي للإرهاب في إطار تحرر وطني، أي عمليات الاختطاف وأعمال العنف الأخرى التي سوف تتواصل، فإنه يجب أن نعترف بأنه على الرغم من كونها مشكلة خطيرة، فإنها تبقى مشكلة ثانوية. فهي ليست مشكلة رئيسة بالنسبة للسلام والقانون والنظام العالمي. إنها مشكلة يجب معالجتها بطريقة جادة، سياسياً وتقنياً؛ ولكن الإرهاب المعاصر يتفاقم إلى حد كبير، في الدرجة والمدى. ويمكن للمرء أن يفكر بما سوف يحدث إذا كان مطلوباً من أخبار التلفزيون أن تولي الأهمية نفسها، صباحاً ومساء، لكل حادث سير، بالصور والمقابلات المثيرة مع كل الضحايا وهلمجرا، التي توليها لحوادث الإرهاب. لا شك في أن قضية حوادث السير، وهي ليست قضية تافهة، سوف تستهلك منا تفكيراً أكثر بكثير.

١- الصحيح (٢/١٩٠) -المترجم

ولكي نضع القضية في حجمها، ودون التقليل من الرعب الذي يرافقها، يجدر بنا أن نستشهد بإحصائية واحدة تفيد بأن عدد المقتولين في «الإرهاب الدولي»، خلال العقدين حتى عام ١٩٩٥، في أي سنة هو دون الألف. كل ميتة مأساة، وخسارة غير ضرورية، ولكن كلفة الإرهاب لم تبلغ نسباً وبائية كما يراد لنا أحياناً أن نظن. لا شك في أن كل المصابين الذين يبقون على قيد الحياة سوف يتذكرون ما حدث لهم طوال حياتهم، وسيحملون معهم دائماً ندوبهم النفسية. ولكننا لا نتعامل مع المشكلة على مستوى اقتناء الأسلحة اليدوية الخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية (حيث يموت هناك ما يقرب من ١٠٠٠٠ شخص نتيجة لإطلاق الرصاص)، والتجارة العالمية للمخدرات، وتكاثر الأسلحة النووية، والفقر والحرب في أفريقيا، وخمس أو عشر قضايا رئيسة أخرى تواجهنا اليوم على الصعيد العالمي والتي لا نجد أيضاً لها حلولاً.

الإرهاب والنزاع الطائفي

إن الإرهاب الذي تمارسه مجموعات صغيرة، بمقياس الخسائر البشرية والنتائج العالمية، لا يُعد مشكلة خطيرة، بل المشكلة الأخطر هي «الإرهاب من فوق»، أو الأعمال العنيفة التي تمارسها الدول، والعنف السياسي في إطار النزاع الطائفي. وفي المنظور المقارن، فإن السمة الأكثر مدعاة للقلق لكل «إرهاب من تحت» في الإطار العالمي اليوم ليست الاختطاف وإلقاء القنابل والاستيلاء على السفارات: إنها نمو الإرهاب في الأوضاع الطائفية في بلدان العالم الثالث، وفي البلدان المنقسمة طائفياً، كما هو الوضع، حتى الآن على الأقل، في إيرلندا. وحيث نجد العنف بين الترك واليونان الذين يعيشون متجاورين في قبرص، وبين البروتستانت والكاثوليك في إيرلندا الشمالية، وبين الهندوس والسيخ في البنجاب، وبين العرب والإسرائيليين في الشرق الأوسط، وبين الجماعات المختلفة في لبنان، وبين المسلمين والمسيحيين في الفيليبين، وبين التاميل والسنهال في سريلانكا، وحديثاً جداً في يوغوسلافيا السابقة. هنا تسبب أعمال العنف التي يرتكبها أعضاء في جماعة ما ضد جماعة أخرى رد فعل مضاد: إنها تسبب الحقد، وتدمر أي إمكان للتعايش المتواصل بين الجماعتين. وبذلك ينفتح مسار حلزوني من الكره، والخوف والثأر. إن هذه الظاهرة العالمية تقتل وتشوه سنوياً آلاف الناس في أنحاء العالم. والتركيز على استهداف المواطنين الغربيين بأعمال «الإرهاب الدولي» يحجب هذا الاستخدام الأوسع للعنف في حالات النزاع العرقي الداخلي: مسألة بقيت طويلاً خارج نطاق

الاهتمام الأوروبي، لأنها تحدث فقط في جيوب معزولة كإيرلندا الشمالية أو بلاد الباسك، وأصبحت الهم الرئيس بعد بدء أعمال العنف الداخلي بين الأعراق في يوغوسلافيا السابقة.

يتواصل هذا الإرهاب الطائفي الداخلي يومياً وفي العديد من الأمكنة. ويتعرض لأذى الحقد من كلا الجانبين كل الناس الذين يتخذون مواقف مستقلة، كالناطق الرسمي الفلسطيني سعيد حمامي، أو الحزب الديموقراطي الاجتماعي والعمل في إيرلندا الشمالية، والمعارضة اللاعنيفة المتمثلة بالرابطة الديموقراطية في كوسوفو أو الناس الذين يتحلون بشجاعة مماثلة؛ ويُبصَق عليهم ويوصمون بالخيانة والاعتدال. إن تفكك المجتمعات حيث كان الناس من مختلف الأعراق والديانات يعيشون سابقاً، بطريقة أو بأخرى، مع بعضهم بعضاً في ظل التحامل والظلم أصبح ظاهرة معاصرة واسعة الانتشار. وهي الجانب الأكثر إثارة للقلق في العالم المعاصر لسوء استخدام العنف من قبل من هم خارج السلطة. «الإرهاب» هنا يعني الرعب الذي يستخدم ضد المواطنين الآخرين من البلد نفسه، وليس ضد أهداف عالمية، وإلى حد كبير، ليس ضد الدولة.

بعض الاستنتاجات التاريخية

يمكن استخلاص بعض الاستنتاجات من هذا التاريخ. أولاً، ليس هناك «نظرية» عامة للإرهاب، أو نظرية نفسية عامة للإرهاب أو حتى سبب عام للإرهاب. وما يدفع الأرمن، أو ما دفع الصهاينة مختلف جداً عما دفع الأمريكيين ويذرمان أو روت آرمي فركشن لاستخدام العنف. ولكن هناك بعض الأفكار الفلسفية المسبقة التي تنتشر على نطاق واسع بين الإرهابيين، ثلاثة منها تستحق الذكر. الأولى هي الفكرة البسيطة حول إمكان اختصار الطريق إلى التغيير الاجتماعي والسياسي، وبمعنى آخر، لا يحتاج المرء إلى أن يُنتخَب، ولا أن يعبىء قوى شعبية، ولا تكوين جيش ثوري، ويكفيه فقط أن يخترق اضطهاد الدولة أو المعارضة الاجتماعية التي يواجهها بقتل بضعة أشخاص أو القيام بعمل مثير. والمثال التقليدي هو نارودنايا فوليا، إرادة الشعب، في روسيا في سبعينيات القرن التاسع عشر، الذي كان يظن أنه إذا قتل خمسة عشر عضواً من أعضاء الحكومة، فإن النظام بكامله سوف يسقط بكامله. والافتراض نفسه يكمن وراء الاختطاف وأعمال الإرهاب الأخرى المعاصرة؛ ويكمن أيضاً خلف الافتراض السطحي للإرهاب الذي يمارسه الإسرائيليون والولايات المتحدة في الشرق الأوسط والذي يُعد أنه يمكن حل المشكلات بقتل بضعة أشخاص من الجانب الآخر. إن الافتراض الأساسي الساذج بأنه يمكن حل المشكلات الاجتماعية والسياسية عن طريق قتل بضعة أشخاص، بإرهابهم، باختصار كامل العملية، هو سمة أساسية، وإلى حد ما، سمة

عالمية لـ «الإرهاب من تحت»، سواء جاء هذا من مجموعات مضطهدة أو من أمم. فهناك رفض لاعتبار أنه يجب على المرء أن يحشد الدعم، أي أنه يجب أن يحظى بالقبول. وهناك أيضاً رفض لإدراك مدى قوة المعارضين. إنها سياسات ولدت من اليأس، لا بمعنى أن الناس بالضرورة محرومون أو يائسون، مع أن بعضهم كذلك بالتأكيد، ولكن بمعنى أن كل وسائل التغيير الأخرى قد استنفذت فعلاً.

والوجه الآخر للإرهاب، أي المغالطة الثانية التي ترافقه، هي فكرة أن «الدعاية للعمل»، سواء بنسف مطعم باريس في ثمانينيات القرن التاسع عشر، أو اختطاف طائرة أو سفير في الثمانينيات، سوف تحظى بالتأييد. هذا هو الافتراض الأكثر سذاجة بأن الغشاوة سوف تنجلي عن أعين الناس، وأنهم سوف يثورون ويستولون على السلطة، فيتم حل كل شيء. وحقيقة أن نشر صورة المنفذ مرة واحدة على الصفحة الأولى لجريدة نيويورك تايمز، أو توزيع إعلان له عبر العالم، لا يعني أنه سوف يغير وجه العالم، على الرغم من أن الكثيرين يتخيلون ذلك. وحقيقة أن عمله حصل على تغطية في أخبار المساء، فإن ذلك لن يحول دون نسيانه غداً. ويبقى سائداً كلا الشكلين من التبسيط الفلسفي: إنهما يعكسان رفض إدراك ما يتطلبه التغيير السياسي الجاد.

ثالثاً، هناك، في أطر الإرهاب ضد مجموعات أخرى عرقية وفي الأوضاع الطائفية، مراوغة أخلاقية متكررة: بما أن الإرهاب غير مبرر ضد كائنات إنسانية أخرى، فإن الرد لا يكون بشجب الإرهاب، ولكن بإنكار إنسانية الجانب الآخر. ويمكن أن يتراوح هذا الشجب من الغيظ والازدراء، إلى رفض أن يكون الجانب الآخر يشكل مجموعة عرقية شرعية لها حق جماعي بتقرير المصير، إلى رفض أعمق لحق الجانب الآخر للاعتبارات الأساسية للكرامة والبقاء. ويمكن أن نجد هذه المواقف في اللغة التي تميز جماعة أخرى كـ «الحيوانات»، و«الهوام»، و«الحشرات» وما شابهها. وتعززها الدعاية التي تشجع الحقد ومحاولة الحط من قدر الجانب الآخر. وفي رفضها لحق الجانب الآخر بمعاملة إنسانية، وهي مسألة تتجاوز الغيظ والانتقام، فإن هذه المواقف تسعى إلى تربيع الدائرة الأخلاقية، زاعمة تأييد مبادىء المعاملة الإنسانية التي يقاتل باسمها الطرف الذي يتعرض للظلم في حين يتم ببساطة إنكار الظلم الذي يعاني منه الطرف الآخر. إنه مثال مثير لرفض العالمية التي هي أساسية جداً بالنسبة للقومية التي أتينا على دراستها في الفصل الثاني.

ولذلك، فإن الخطوة الأولى لمعارضة حجج الإرهابيين تكون بالجزم على حق كل البشر بمعاملة إنسانية. وتتعلق الخطوة الثانية بالتمييز بين المقاتل وغير المقاتل: لأن إنكار

الاختلاف هو الذي يوفر السند الفلسفي لأعمال الإرهابيين. إن الحجة القائلة «الجميع مذنبون» التي توفر بالمثل شرعية مناسبة للعنف دون تمييز أقل قطعية من الحجة حول الصفة دون البشرية للخصوم. ومع ذلك، فإن الحجة الأولى، كالثانية، ليست صحيحة تماماً: نجد في كل المجتمعات، سواء كانت مصنعة أم لا، أو على أي درجة من الإجماع السياسي، تمييزاً بين المقاتلين وغير المقاتلين، بين من يعارضون مشروعية العنف وبين من لا يعارضونها. ونكرر القول إن العالمية يمكن أن تؤمِّن الجواب، لأنه، في التحليل النهائي، لا أحد ممن يحتجون بأن كل أعضاء المجتمع المعادي هم نشطاء عسكرياً سيقبلون الحجة، ولو للحظة، لأنها تنطبق على مجتمعهم الخاص.

يؤدي هذا إلى مسألة الفعالية: هل ينجح الإرهاب؟ يمكن للأعمال الإرهابية والأعمال الإرهابية المضادة أن تنجح إذا كان هدفها محدداً جداً: إطلاق سراح بعض المساجين أو تغيير سياسة حكومية محددة جداً، إزاحة وزير، دفع فدية، إعادة بعض العمال المسرحين إلى عملهم. وقد نجحت بعض الأعمال الإرهابية في إعطاء نتيجة إيجابية في تاريخ حركة العمل الأمريكية في أواخر القرن التاسع عشر. ولكن الإرهاب لا يمكن أن يحقق لوحده تغييراً اجتماعياً أساسياً بسبب الطبيعة المخاتلة للتغيير السياسي والاجتماعي. فلو تصفحنا تاريخ الفوضويين والآخرين من مفجري القنابل في القرن التاسع عشر، لوجدنا أنهم لم يحققوا شيئاً. ويصح الشيء نفسه بالنسبة لحرب رجال العصابات في أمريكا اللاتينية وبالنسبة لجماعة الويذرمان والروتيه آرمي فركشن.

ولكن، إذا تناولنا حالات استخدمت فيها حركات التحرر الوطني المقاومة والعنف، فإننا سنجد أن بعضها قد نجح. ومع ذلك، يمكن أن يحتج البعض بأن نجاح تلك الحركات، في كل حالة لوحدها، يمكن أن يعزى إلى أسباب أخرى غير الإرهاب، كالتنظيم، والتمويل، والقتال، إضافة إلى وجود تنظيم سياسي. وينسحب هذا على الجزائريين، كما ينسحب على الإيرلنديين في الدور الأول لحركة الاستقلال حتى عام ١٩٢١. كما ينسحب على كينيا، واليمن الجنوبي، وقبرص وغيرها. فالإرهاب[1] لم يكن العامل الرئيسي في انتصاراتها. وإذا نظرنا إلى الحالات التي استخدمت فيها حركات القوميين الإرهاب ولم تنجح، كالإيرلنديين الشماليين، والباسكيين، والكويبكيين، والأرمن، فإننا سوف نجد أن فشلها حتى الآن يعزى إلى حقيقة عدم وجود قوة اجتماعية وسياسية تعزز قضيتها. وفي هذا المجال، يمكن

١- لكَمْ أنتم منصفون أيها الغربيون، عندما تُعدون المقاومة في سبيل التحرر إرهاباً -المترجم

الاستفادة من حالة الفلسطينيين. فعلى الرغم من سنوات من «الإرهاب من تحت»، امتدت من منتصف الستينيات إلى منتصف الثمانينيات، فإن ذلك لم يحظ باستجابة لا من إسرائيل ولا من سندها الرئيس، الولايات المتحدة الأمريكية. وعلى العكس، فقد شكل التصريح بالرغبة في إجراء مفاوضات سياسية مع إسرائيل، الذي أعلن في مؤتمر منظمة التحرير الفلسطينية في الجزائر عام ١٩٨٨، والذي ترافق بالضغط السياسي للانتفاضة التي كانت قد بدأت عام ١٩٨٧، إطاراً لإمكان إجراء مفاوضات بلغت ذروتها باتفاق أوسلو ١٩٩٣[1].

هذا لا يعني طبعاً أن الإرهاب ليس له نتائج، بل إن نتائجه خطيرة جداً. والإرهاب الأكثر وضوحاً هو الذي يجعل الدول عادة قمعية أكثر، مما يؤدي إلى مختلف أشكال الإجراءات الحكومية الصارمة بمختلف أشكالها، بما فيها تشديد «الإرهاب من فوق». رأينا هذا بطريقة غير خطيرة نسبياً في ألمانيا الغربية في السبعينيات في محاولة لاستئصال أي شخص له صلات يسارية متطرفة من مؤسسات الدولة (وشمل ذلك المدارس الابتدائية). ورأيناه أيضاً، إنما بطريقة أقل تهذيباً، لدى النظامين العسكريين في الارجنتين والأورغواي في السبعينيات؛ وفي تركيا في الثمانينيات، عندما استولى المجلس العسكري على السلطة. وقد فشل أيضاً قاتلا الطغاة الأغريق القدامى، كـ هرموديايس وأرسطوجيتون، في محاولتهما للإطاحة بالحكومة الاستبدادية في أثينا وتسببا في مجيء دكتاتورية أعتى. والنتيجة الثانية التي تنشأ من الإرهاب هي الثأر. وما فعلته الولايات المتحدة والكيان الصهيوني في لبنان في الثمانينيات والتسعينيات، واستخدامهما لعنف الدولة، كان يشير إلى معاناتهما، من عجز أخلاقي وسياسي أيضاً.

والنتيجة الثالثة للإرهاب الذي يمارس لدوافع طائفية هي أنه يولد الحقد، ولا شك في أن هذه النتيجة أكثر أهمية بكثير من النتائج الأخرى. إنه يولد الخوف، ويخلق صعوبة كبيرة، كبيرة جداً في سبيل عبور الناس للخطوط الطائفية لبناء أسرة أو تأسيس علاقات سياسية أو سواها. ففي لبنان وإيرلندا الشمالية اليوم أجيال من الشباب الذين نشؤوا على كره الطرف المقابل ويُعدون أفراده جماعة من القتلة. فهناك عدد وافر من الشهداء والمبررات جاهزة دائماً. أذكر أن عضواً في الجيش الجمهوري الإيرلندي قال لي، «نحن لسنا ضدهم لكونهم بروتستانت، نحن ضدهم لأنهم فاشيون. ألا تدرك الفرق؟» تبدو هذه المبررات لأول وهلة ثورية

١- لماذا لاتقول إن الانتفاضة هي التي أجبرت إسرائيل على التفاوض بدلاً من أن تعزو ذلك إلى إعلان الفلسطينيين عن رغبتهم في إجراء المفاوضات. ثم ما الذي جناه الفلسطينيون من تلك المفاوضات ومن اتفاق أوسلو؟ -المترجم.

تماماً وليست طائفية. ولكن الواقع هو أن حقداً طائفياً من هذا النوع هو طائفي إلى حد كبير، ولا يتمتع بخصوصية ثورية ويتعمق دائماً.

إن الاستجابة الوحيدة الملائمة لتحدي للإرهاب، سواء كان من فوق أو من تحت، هي تطوير موقف أخلاقي وقانوني للتعامل مع سلوك الحرب ووضع الإرهاب ضمن هذا الإطار. وسبق لي أن قلت إن في التراث الإسلامي وغيره قاعدة للقيام بدراسة أخلاقية لمشروعية العنف الذي تمارسه الدول ومعارضوها. وتتعزز هذه العناصر الهادية ببنود اتفاقيات جنيف- أي الاتفاقيات الأربع لعام ١٩٤٩ التي تنظم سلوك الدول في الحرب، والملحقان لعام ١٩٧٧، اللذان ينظمان الحرب ليس فقط بين الدول وجماعات المعارضة، بل أيضاً الأعمال التي تمارسها جماعات المعارضة بالذات. تضع هذه الاتفاقيات قيوداً على سلطة الدولة، ولكن، بالمقابل، تسمح بالحق في الثورة لمن يعانون من ظلم قومي أو اجتماعي. كما أنها تجعل الحوار الأخلاقي ممكناً بين الجماعات السياسية المتصارعة وعبر ما يفترض أنها حدود حضارية ودينية ثابتة.

وإذاً، متى يكون استخدام العنف السياسي مشروعاً تبعاً لاتفاقيات جنيف؟ يعرف هذا الحق في الكتابة المعاصرة بـ الحق في الثورة . من غير المشروع ممارسة العنف السياسي في المجتمعات الديموقراطية. وهذا ينطبق في حالة الجيش الجمهوري الإيرلندي وحالة إيتا الباسكية؛ فاستخدامهما للعنف غير مشروع. وإضافة إلى مسألة الحق بشن الحرب، هناك أيضاً مسألة الحق في الحرب. هنا يجب أن نوضح أن بعض الأعمال المكوِّنة لما يدعى تقليدياً إرهاباً هي في كل الأحوال غير مبررة: في حالة الحرب، يجب أن نعامل المدنيين والسجناء بشكل ملائم؛ كل استخدام للعنف يجب أن يكون متناسباً؛ بعض الأسلحة، بحد ذلتها، غير مشروعة.

إن الدليل الأساسي في دراسة «الإرهاب من تحت» هو نسبة. وظاهرة الإرهاب الدولي ظاهرة ثانوية. ولا تشكل تهديداً رئيساً للنظام الدولي. وليست ظاهرة رئيسة في العلاقات الدولية اليوم. وهي كريهة جداً لكل من يرتبط بها ولكل من يخاف منها، ولكل من يركب متن طائرة. ومع ذلك، يجب أن تبقى في حجمها وألا يتم تضخيمها لأهداف سياسية أخرى.

والدليل الأخلاقي الحاسم هو أنه عندما تقترف مجموعة ما أعمالاً يمكن عدها إرهابية، فإن هذه الأعمال يجب أن تبقى مستقلة عن حكمنا بعدالة أسبابها. فالناس الذين نكره أسبابهم يمكن أن يكون تصرفهم جيداً، والناس الذين نبرر أسبابهم وشكاويهم يمكن أن يرتكبوا، لا بل ويرتكبون، أعمالاً مرعبة. فالعمل لم يعد يجرد السبب من

مشروعيته، أكثر مما يبرر السبب العمل. ويجب أن نسلّم بأن المحاولات المتكررة التي بذلت لتسفيه الفلسطينيين، أو الأرمن أو الأكراد في شمال شرق تركيا، بالإشارة إلى تكتيكاتهم، كلها مضللة لأن هؤلاء يتشكون من مظالم قومية مشروعة.

وأخيراً، وفي العودة إلى مسألة السياسة، يمكن أن نقول إنه بغض النظر عن كل الاعتبارات الأخرى، يجب أن يتواصل البحث عن حلول سياسية. ومن تلك الأمكنة التي أعرف شيئاً عنها-إيرلندا، وسريلانكا والبنجاب-يمكنني القول إن الإرهاب جعل الحلول السياسية أكثر صعوبة. وفي الوقت نفسه، جعل البحث عن تلك الحلول ضرورياً. ويجب على أبطال هذه الحرب-أعني مؤيدي «القانون والنظام» من جهة، والمدافعين عن «الأعمال الوحشية المترقية» من جهة أخرى-أن يلجؤوا إلى الحوار، وأخيراً إلى الديموقراطية.

القسم الثاني

الحداثة والدولة

الفصل الخامس

مصير الملكية في الشرق الأوسط

هناك قصة تروى عن الأسابيع التي تلت الثورة اليمنية في أيلول عام ١٩٦٢. وربما تعكس تلك القصة بعض التحيز المديني، حيث تفيد بأنه ما أن انتشرت أنباء الإطاحة بالإمام، حتى تحرك رجال القبائل بأعداد كبيرة إلى العاصمة وعندما سئلوا عن سبب قدومهم، أجابوا بأنهم سمعوا أن امرأة جميلة، هي الجمهورية، قد ظهرت هناك وأنهم يريدون رؤيتها. كان رجال القبائل في المنحى الصحيح بالنسبة لعصرهم. ففي مطلع الستينيات وقبله وبعده، كان يبدو أن الميل الجمهوري، بالإدراك الأدنى لنهاية الحكم الأسري يكتسح المنطقة. هذا ما كان يقوله الثوريون. وهذا أيضاً ما كان يراه العلماء الاجتماعيون، ومن بينهم هنتنغتون وليرنر. يحمل كتابي الأول عنوان **جزيرة العرب دون سلاطين**-رحل سلاطين الجنوب، وكذلك إمام الشمال، وقدم الكتاب رواية لحملة الثوريين في ظفار للإطاحة بسلطان مسقط، كما كان يدعى. وبطبيعة الحال، فإن طموحات رجال حرب العصابات الظفاريين لم تتوقف. عندما حل المساء وتجمع المقاتلون حول نيران معسكرهم سمعتهم يطلقون شعارات تعكس طموحاتهم السياسية: «ليسقط كل الشيوخ، والملوك، والإمام، والسلاطين، والأمراء، والشاه في الجزيرة والخليج العربي المحتل». كما تم شجب الامبريالية، والصهيونية، و«الرجعية العربية» والعدو العام المعروف باسم «التعديليين». ولم يُغفَل شيء.

كان رجال القبائل اليمنيون إلى درجة مهمة ملائمين أيضاً للشرق الأوسط ككل في القرن العشرين (القرن الماضي). فمن أصل الأنظمة الملكية الثلاثة الرئيسة التي كانت موجودة في بداية القرن العشرين-السلطنة العثمانية في تركيا، والشاه القاجاري في إيران، والسلطان العلوي في المغرب-بقي فقط النظام المغربي، وكذلك سلطان البوسعيد في عمان. وتمت الإطاحة بعدد مهم من الأنظمة الملكية التي ظهرت، بطريقة أو بأخرى، في ظل الحكم الاستعماري في الدول العربية: في مصر عام ١٩٥٢، وفي العراق عام ١٩٥٨، وفي ليبيا عام ١٩٦٩. وكذلك أيضاً قامت ملكيات كانت قد استقرت منذ وقت طويل في دول مهمة اعتدت

على الشرق الأوسط وكان لرحيلها نتائج مهمة على تلك الدول: رحلت أسرة رومانوف في روسيا عام ١٩١٧، والمهراجات في الهند بعد عام ١٩٤٨، والملكية اليونانية عام ١٩٦٧، والمحمداي في أفغانستان عام ١٩٧٣، وأسرة السولومونيك في إثيوبيا عام ١٩٧٤.

إن الحكم الملكي، كالديموقراطية أو ثورة الفلاحين أو العودة إلى النصوص المقدسة، يكتسب شرعيته أو يفقدها عن طريق التأثير العملي: ما يحدث أو ما يتوقع أن يحدث في مكان آخر مهم. فقد أصيب الشاه بالرعب عام ١٩٥٨ بعد سقوط الهاشميين في العراق، وكذلك بعد انقلاب عام ١٩٧٣ في أفغانستان. وأحس السعوديون بالخطر مما بدا أنه تطورات ديموقراطية في أمكنة أخرى من شبه الجزيرة، كالبدايات البرلمانية التجريبية في الكويت والبحرين في السبعينيات، ونصحوا حلفاءهم المحليين في كلا البلدين بضرورة وقف تلك الإجراءات، أو الانتخابات اليمنية عام ١٩٩٣ و١٩٩٧. وفي ١٩٨١، بينما كان خصومهم العراقيون والإيرانيون منشغلين بحربهم، اتحدت الملكيات الجزيرية الست، ويمكن القول أيضاً إنها اجتمعت، مع بعضها لتشكل مجلس التعاون الخليجي. ولهذا السبب، كان الميل الجمهوري نزعة مسيطرة في الشرق الأوسط في القرن العشرين، كما كان في أوربة. وهناك، حتى الآن، من أصل الخمس والعشرين دولة التي تشكل الشرق الأوسط ثماني دول يحكمها ملوك: إذا وضعنا في اعتبارنا عدد السكان المحكومين، فإن ١٥٪ من سكان المنطقة كانوا في التسعينيات يخضعون لأنظمة حكم ملكية. وإذا اعتبرنا أن وضع اليد على عائدات النفط هو المعيار، فإن النسبة تصبح أعلى بكثير-ربما يذهب ثلثا عائدات النفط في المنطقة إلى حكام الخليج. وقد بقي سلطان عمان في السلطة بمساعدة أصدقائه، وكذلك أقرانه الملكيون في الدول الخليجية، لا سيما في العربية السعودية. وبقيت الملكيتان أيضاً في المغرب والأردن، وازدهرتا بدرجة مهمة. وفي حالة دول مجلس التعاون الخليجي المنتجة للنفط، فإنها تتمتع أيضاً باستقرار وازدهار نسبيين. وقد ناور الملك حسين والملك الحسن، على قلة ما بين أيديهم من ثروة، لتحدي منتقديهما: لم تخلعهما ثورة من تحت ولا تهديدات متكررة من القوات المسلحة. ونأتي على ذكر التحدي الفلسطيني في الفترة ١٨٦٧-٧٠ فقط بسبب الطريقة التي انتهى بها. ومع ذلك، فإننا نحتفظ بذكرى غائمة للتحديات العسكرية لعبد الله التل عام ١٩٤٨ أو الضباط المنشقين عام ١٩٥٧ بالنسبة للملكية الأردنية. ومثل ذلك حالة المغرب، فإن تحديات الاشتراكيين الجماهيرية التي كان يمثلها بن بركة والـ (UNFP) الاتحاد الوطني للقوات الشعبية في مطلع الستينيات أو تحدي محمد أوفقير عام ١٩٧٢. تبدو بعيدة اليوم.

متى ينعكس التيار؟ إذا نظرنا إلى أحداث الماضي، نجد أن هذا الانعكاس بدأ، بالنسبة للقومية العربية، بعد الهزيمة الكبيرة وسحب الشرعية عام ١٩٦٧: استفادت الملكية، كالأسلمة، من فشل المشروع القومي للعلمانيين. وبعد هذه المرحلة، بدأ، على نحو ذي دلالة، نوع من حديث الحنين إلى الملكية ودراسة فوائد النظام الملكي. وكما تغير الواقع، كذلك بدأ علماء الاجتماع أيضاً يتطلعون من جديد إلى الأنظمة الملكية، لا كمفارقات زمنية تعيش في وقت مستعار بل كمظاهر باقية لدول عربية وموضوعات للدراسة. ومع أن الكتابة حول الأنظمة الملكية الباقية يعرقلها غالباً غموض الهدف ورقابة الدولة، فإنها تأخذ في اعتبارها إجراء دراسة مقارنة. وقد تخلى التاريخ، وعلماء الاجتماع، عن أي افتراضات حول السقوط الحتمي للملكية، بسبب ما انتهى إليه الجمهوريون في سياساتهم: مع أن هذا لا يتضمن بالضرورة اعتقاداً بديلاً باستمرارية الأنظمة الملكية. وفي الشرق الأوسط، كما في أمكنة أخرى، ليست هناك علاقة ضرورية لاستقرار الأنظمة الملكية وبقائها بالسياسات العصرية: إنها مسألة طارئة، ثابتة، ومداومة، وعندما تحدث، فإنها تنتهي عن طريق توازن القوى السياسية. فإذا كتبت لها الحياة، فإنها تبقى ليس على الرغم من إجراءات الحداثة داخل البلد وعلى الصعيد العالمي بل بسبب تلك الإجراءات. إن الأنظمة الملكية تصمد لا لأنها تبقى كما هي أو لأنها «تقليدية»، ولكن، على الأصح، تبقى عن طريق إيجاد أشكال جديدة للدعم داخل المجتمعات التي تحكمها، وداخل أنظمتها الاقتصادية وضمن النظام الدولي. أما لماذا بقيت وكيف، فتعليله يعتمد على معرفة هذا الترابط بين الملكية والحداثة.

التماسك السياسي، الإطار الدولي

هناك بعض الاستنتاجات الإجمالية التي تستخلص، كما يبدو، من سنوات الانحسار الثلاثين للأورثوذكسية الجمهورية عند الجبريين. أولاً، من الواضح جداً والأكثر أهمية أن النظام الملكي يبقى، ويمكن أن يبقى، جزءاً مهماً من السياسات في العالم العربي. فقد صمدت الأنظمة الملكية الثمانية أمام سلسلة من التحديات واستطاعت أن تستخدم الموارد المالية والسياسية المتوفرة لها لتعزيز مواقعها. هناك أسباب مختلفة لهذا النجاح، تتضمن وفرة الثروة، وتبني سياسات الوطنيين، والجهود الدؤوبة لبناء الدولة. كما أن الملوك حكموا ببناء تحالفات مع القوات المسلحة، والطبقة الوسطى، ومؤسسات علماء الدين، والأكثر شيوعاً، بواسطة أشكال من التعبئة الموجهة. ولكن هذه التحالفات تتغير: قلل السعوديون من اعتمادهم

على آل الشيخ، والذين هم أحفاد محمد عبد الوهاب، وعلى المؤسسة الدينية، وابتعد آل الصباح في الكويت عن التجار. ولكن كل الأنظمة الملكية تقتضي تحالفات. ومن السهل إدراك ما يحدث عندما يجتمع ريع النفط والغرور الملكي لجعل الحكام يعتقدون إنه يمكن الاستغناء عن التحالفات، كما أظهرت ذلك بوضوح كبير حالة محمد رضا بهلوي.

وقد استفادت هذه الملكيات أيضاً من الدعم الخارجي: تلقت دول مجلس التعاون الخليجي، والأردن، والمغرب الدعم من الغرب، وواصلت سياسات خارجية ماهرة لموازنة الضغوط المتضاربة عليها. ولكن الدعم الخارجي ليس كل شيء، وحتى إذا كان الاستعمار هو الذي أنشأ هذه الأنظمة، فإنه من الخطأ اعتبار أن بقاءها هو ببساطة مسألة استعمار. ولكن ملوك المنطقة يعرفون أيضاً ما يحدث عندما يسيئون فهم ذلك. فكل الأنظمة الملكية الموجودة في العالم العربي، التي استمرت حتى الآن، مدينة بوجودها، إلى حد ما، لقوى خارجية: نجا المغرب عام ١٩١٢، وبعد ذلك في الستينيات والسبعينيات؛ وأُنقِذ الأردن عام ١٩٥٨ ثم عام ١٩٧٠؛ وعمان عام ١٩٥٧ ثم في مطلع السبعينيات؛ والكويت عام ١٩٦١ وعام ١٩٩١؛ وطلبت العربية السعودية المساعدة عام ١٩٦٣ ثم عام ١٩٩٠. ويصح هذا على أنظمة أخرى قبل سقوطها: لولا بريطانيا لانتهت الملكية المصرية قبل التاريخ الذي انتهت به بكثير؛ وتلقى الإيرانيون المساعدة في انقلاب رضا خان عام ١٩٢١، وأُنقِذ النظام عام ١٩٥٣؛ وكان يمكن أن ينهار النظام العراقي عام ١٩٤١. وعلى العكس، كان عجز البريطانيين عن العمل في العراق عام ١٩٥٨، وليبيا عام ١٩٦٩، وعجز الأمريكيين عن العمل في إيران عام ١٩٧٨، هو الذي أدى إلى هلاك تلك الأنظمة. ومع أنه من السذاجة عزو ظهور هذه الأنظمة أو بقائها فقط إلى مساندة خارجية، عسكرية أو أمنية غير مباشرة، فإنه من الخطأ الفادح تجاهل أهمية هذه المساندة في اللحظات الحاسمة. وليس هناك سر حول بقائها، كما أنه لاحاجة إلى استحضار التراث الديني.

والاستنتاج الثاني الواضح حول الملكية الشرق أوسطية هو أن المصلحة السياسية هي التي تصوغ الآيديولوجيا، كما هي الحال مع الجوانب الأخرى لعلاقة الدول والسياسات بالآيديولوجيا. وبمعنى محسوس أكثر: ذخائر الإسلام الدينية، والثقافية والتاريخية تسمح في إضفاء الشرعية على الملوك أو تجريدهم منها. ويعتمد هذا على واضع التفسير. فالملكية، كما يبيِّن برتراند لويس وآخرون، ليست جزءاً جوهرياً في العقيدة الإسلامية. وكلمة ملك تستخدم للتعبير إما عن الازدراء أو الاستحسان. والاختلاف مع المسيحية والديانات الأخرى واضح: المسيح هو الملك، وفي صدر العصر الحديث، ادعى الملوك حقاً إلهياً، إن لم يكن مباشرة،

فعن طريق كاهن المسيح المرسوم، أي بابا روما. وفي مكان آخر، أي الشرق الأقصى، بقي اللاهوت إلى وقت قريب جداً سمة مركزية أيضاً: يحتفظ ملوك نيبال وتايلند بمنزلة شبه إلهية، ولعبارة «إلهي» طيف مختلف من المعنى خارج عالم التوحيد؛ في حين فقد هذه المنزلة خلال القرن العشرين الملوك في اليابان، والصين، وفيتنام وكمبوديا. ولكن الإسلام لم يميز محمداً والله كملكين، على الرغم من وجود بعض الإشارات في القرآن إلى الله كملك. والتراث الإسلامي لم يكن قادراً على منح نوع من الشرعية الدينة مثل تلك التي كان يحصل عليها الملوك الأوروبيون في مطلع العصر الحديث بما كان يسمى «الحق الإلهي للملوك».

الملكية ليست جزءاً من أركان الإسلام أو أعمدته ولا صلة لها به بأية حال. ولكن يمكن أن نستنتج مبرراً للملكية من القرآن، ومن الحديث والتراث الأوسع للفقه، وقد بذلت على مدى قرون جهود دؤوبة في هذا السبيل. وهكذا، فإن منزلة شريف، أو منحدر من النبي، هي الآلية الوحيدة المتاحة، ونجد هذا فقط في اثنتين من الملكيات العربية الثمان، أي الأردن والمغرب. فالعثمانيون لم يدَّعوا أنهم أحفاد النبي، ولكن الصفويين في إيران ادعوا ذلك (وخميني أيضاً). والوسيلة الأخرى لنشر الدين هي الادعاء بأن الملوك يحمون النظام الإسلامي- احتج العثمانيون بذلك طويلاً، وكذلك يفعل السعوديون: أسهل الآيات استخداماً هي تلك التي تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، والتي ترشد المؤمن إلى طاعة الله، والرسول وأولي الأمر. والحجة الأخرى الشرعية هي أن الأشكال الأخرى من الحكم معادية للإسلام، بما فيها النظام الجمهوري أو الديموقراطي. ويوضح تاريخ الكلمة ملك مع الكلمات المختلفة القريبة لها، مثل ملكية، العملية التي تُقدَّم بها كلمة علمانية، عندما تُعد وازعاً دينياً مناسباً.

وكلمة «إمام»، التي ارتبطت بسلطة دينية في العصور الحديثة، كانت مميزة عن علماء الدين في حالة عمان في القرن الثامن عشر. وبالمثل، يمكن نزع شرعية الملوك: نجد عبارة ظلم واستبداد في التراث، كالأشخاص الذين شُجبوا في القرآن، من طغاة ما قبل الإسلام، كفرعون. وفي حملاتهم ضد أئمة اليمن، في الثلاثينيات والأربعينيات، استخدم المعارضون، اليمنيون الأحرار، المفردات الإسلامية التراثية لتحدي الأئمة. وفي إيران، أطلق خميني على الشاه اسم يزيد، ويزيد هو الخليفة الأموي الذي قتل الحسين، مؤسس المذهب الشيعي، ومن هنا كلمة طاغوت المهمة لدى الشيعة والتي تخدم كل الأغراض. وكان واحداً من أكثر الأبعاد الثقافية فعالية للثورة الإيرانية هو صدى الشعار الذي ساد في القسم الأخير من السبعينيات، «مارغ بار شاه»، أي الموت للشاه. وهذا الشعار، بحد ذاته، كان عنصراً قوياً في نزع الشرعية عن الملك في بلد عرف الملكية لمدة تزيد عن ألفي سنة.

ومن هنا، إذا كان ممكناً تعقب أثر الملكية في العالم الإسلامي من القرن السابع وما بعد، وإضفاء الشرعية عليها من خلال النصوص الدينية، فإنه يمكن أيضاً أن نعرف التاريخ المختلف الأقل مبدئية حول كيف صاغت القوة السياسية والاجتماعية النصوص واستخدمتها. ومن هذا التاريخ، يمكن أيضاً أن يقول المرء إن أكبر أنصار العلمانية خلال القرون الأربعة عشر الماضية كانت حكومات ملكية مسلمة. فالمعرفة حول الملكية في العصور الإسلامية المبكرة ودراسة دول إسلامية خاصة لا تشير إلى أن الملوك وآيديولوجييهم كانوا يعانون من ارتباك حول هذه المسألة. ومع أن الإسلام يمكن أن يوفر جزءاً ضرورياً من الشرعية للحكم الملكي، فإنه لا يمكن أن يوفر تعليلاً له، أكثر مما يمكن أن يوفره للأشكال الأخرى من النشاط الاجتماعي-العائلة، والاقتصاد الذي اكتسب شرعيته أيضاً بمثل هذه الكلمات. وفي القرن العشرين، عندما انتهى الأمر إلى صياغة ألقاب رسمية لهؤلاء الملوك، فإن الكلمات التي استخدمت عكست مرة أخرى المصالح المعاصرة: خادم الحرمين، آريامهر (نور الآريين) وهلمجرا. كثيراً ما كانت هذه الاختيارات تعكس ليس فقط الرغبة في انتحال رمز قديم للشرعية، بل أيضاً الرغبة في التوكيد على صفة ليست لمن يدعونها: تبنى البهليون ألقاب الساسانيين لتمييز أنفسهم عن الصفويين والقاجاريين الذين سبقوهم. وتشدد التسميتان الملكيتان الأردنية والسعودية على شرعية ليست، في الحقيقة، لأي منهما.

والاستنتاج الثالث الذي نتوصل إليه من نظرة أقرب إلى الملكية الشرق أوسطية هو حداثة المؤسسة. ويعني أن معظم هذه الملكيات نشأت حديثاً، وأن نشوءها واستمراريتها تعللهما قيود العالم الحديث وتأثيره، إضافة إلى المساعدة الخارجية، السياسية أو العسكرية. والسجل التاريخي واضح بما يكفي: نظامان فقط، عمان والمغرب، من بين الأنظمة الملكية العربية الثمانية نشأا قبل القرن العشرين. علاوة على ذلك، اعتمد بقاؤهما على استخدام العنف، والتخطيط السياسي والمساندة الخارجية: كما بينت، المهم هو كيف نجحت هذه الأنظمة في الجمع بين الدعم المحلي والدعم الخارجي. فعلى سبيل المثال، عندما كانت سلطنة المغرب على وشك السقوط أمام ثورة داخلية وأزمة مالية عام ١٩١٢، فإنه لم ينقذها سوى قيام حاكمها مولاي حافظ بدعوة القوات الفرنسية وإبرام اتفاق الحماية. وبعد ذلك، دانت ببقائها إلى الطريقة التي تكيف فيها مع المواجهة الوطنية واستخدمها ضد الفرنسيين. وفيما بعد أيضاً، واجه الحسن الأسبان بخصوص الصحراء، لتعزيز موقفه ضد المعارضة اليسارية. وفي الوقت نفسه، ورث الملك الحسن الثاني عن الفرنسيين دولة، ودعماً خارجياً، أتاح له توطيد سلطته. وكان نظام الدولة متميزاً في مختلف الأوقات، وكذلك الأسس الاقتصادية والاجتماعية،

والإطار الدولي. ويمكن أن تبدو الرموز متواصلة، ولكن حتى هنا، يمكن أن تكون الذاكرة خادعة. فالسلطنة في المغرب تحولت إلى مملكة عام ١٩٥٧، في حين أصبح الخديوي في مصر ملكاً منذ عام ١٩٢٢.

وفي أمكنة أخرى، نجد أن الأنظمة الملكية ظهرت في إطار بناء الدولة واندماجها في إطار شرق أوسطي أوسع بعد الحرب العالمية الأولى: فرض البريطانيون الهاشميين على الأردن؛ وانتصر التحالف القبلي الذي قاده السعوديون في شبه جزيرة العرب في العشرينيات، وتحول حكام الخليج، تحت الوصاية البريطانية، من أمراء في قرى ساحلية صغيرة إلى حكام لدول حديثة حباها الله النفط. أما عُمان فقصة منفصلة: كانت اليمن وعمان، إضافة إلى مصر، واحدة من أطول الدول العربية بقاء، فقد تدخل البريطانيون في الخمسينيات لحل النزاع بين مركزين للقوة، الإمام في الداخل والسلطان في الساحل. ولكن هنا أيضاً، تعمل الاستمرارية الظاهرة على حجب التغييرات الرئيسة: اقتضى النظام الإداري والعسكري تعديلاً وتغييراً شمل المنطقة المحكومة، والعلاقة مع قبائل الداخل، وحتى الاسم (من سلطان مسقط حتى عام ١٩٧٠، إلى سلطان عمان بعد ذلك). وكان أقصر الأنظمة الملكية عمراً هو النظام الملكي في ليبيا: أعلنت بريطانيا سيد إدريس السنوسي ملكاً هناك عام ١٩٥١، ولكنه سرعان ما أرسل إلى المنفى بعد ثمانية عشر عاماً.

إن حداثة هذه الأنظمة الملكية واضحة في الإطار الدولي الأوسع. وفي إعادة التنظيم التي أجريت في المنطقة بعد الحرب العالمية الثانية، تم وضع الخيارات فيما يتعلق بشكل الدولة التي يجب أن تقوم في المنطقة. فساندت بريطانيا النظام الملكي في الأردن والعراق، كما فعلت بعد ذلك في ليبيا، في حين ساندت فرنسا الأنظمة الجمهورية. ولم يكن لهذا علاقة بالبلدان المعنية، بل بمؤسسات الدول الكبيرة في ذلك الوقت-يجب أن نتذكر أن فرنسا لم تكن في القرن التاسع عشر تكره أن تتبنى أو تؤسس أنظمة ملكية في الهند الصينية والمكسيك. وعندما استقلت مصر رسمياً، كان القرار الذي اتخذ عام ١٩٢٢ وأصبح بموجبه السلطان أحمد فؤاد ملكاً، يعكس اختياراً معاصراً. وفي حالتين أخريين، فإن النظامين العسكريي الطابع اللذين تأسسا حديثاً اختارا النظام الملكي-في إيران، كان رضا خان في البداية يؤيد نظاماً جمهورياً، على غرار تركيا، ولكنه غير رأيه، جزئياً على الأقل، أمام ضغط مؤسسة علماء الدين التي ربطت الميل الجمهوري بالنموذج السلبي للعلمانية في تركيا. وفي هذه الأثناء، قرر الأمير القبلي السعودي في الجزيرة العربية أن يعلن نفسه ملكاً عام ١٩٢٦، وذلك لأسباب تكتيكية، وبصورة رئيسية، لرفض مطالب الملك الهاشمي في الحجاز. إن ما دفع الحكام

العرب إلى القيام بما قاموا به في ذلك الوقت هو الشك الذي تولد لديهم بسبب إلغاء الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤. وموضة النظام الملكي التي كانت دارجة آنذاك، هي التي دفعت الشيخ محمد البرزنجي، الذي سمته بريطانيا في البداية حكمداراً للأكراد ثم قائداً للثورة الكردية في شمال العراق، إلى إعلان نفسه «ملكاً للأكراد». واختارت تركيا النظام الجمهوري، وقد أثبت الزمن أن اختيارها كان صحيحاً تماماً: طلب أتاتورك المشورة حول الطريق الذي يجب أن يسلكه فوجد الرأي منقسماً. لم يحاول في البداية إلغاء الخلافة، بل السلطنة فقط: كان العامل الحاسم هو اعتبار هذه المؤسسات عاجزة عن النهوض بدور وطني للدفاع عن مصالح الشعب ضد هجوم خارجي.

إن هذه الخيارات لا تعكس الاستمرارية، بل اجتماع الحساب المحلي والتوافق الدولي الذي خضعت له هذه الدول في حينه. وفي الحالات التي فشلت فيها الملكية، يمكن للمرء أن يدرك كيف لعب عامل الهزيمة والتحدي الخارجيين مثل هذا الدور. فالأنظمة الملكية في أوربة والشرق الأقصى سقطت في القرن العشرين بسبب الهزيمة في الحرب: الأمثلة على ذلك روسيا، والنمسا-هنغاريا، وإيطاليا، والصين واليابان. وكذلك الامبراطورية العثمانية، ومصر وليبيا. والاستثناء الوحيد هو إيران عام ١٩٧٩: كانت هنا مجموعة من التوترات الداخلية الشديدة، التي تزايدت بالتدفق المالي الخارجي، الأمر الذي قوض النظام البهلوي. ومع أن التوتر بين البهلوية والمجتمع الإيراني استمر على مدى عقود، فإن المعارضة قبل عام ١٩٧٨ لم تكن تطالب بجمهورية إسلامية، وكانت القوة الوحيدة التي تطالب قبل ذلك بنظام جمهوري هي حزب تودة. ويبدو أن خميني انتزع زمام القيادة منه.

مقارنات إقليمية ودولية

يقودنا تحليل الأصول المختلفة والإطار الشرق أوسطي الأوسع إلى مسألة المقارنة، مقارنة الأنظمة الملكية مع بعضها بعضاً ومقارنتها مع الأنظمة الجمهورية. فدراسة هذه الحالات الثمان، وظروف ظهورها وتماسكها، يطرح السؤال إلى أي مدى نتحدث عن مؤسسات مماثلة. ويمكن أن يأتي الجواب بأننا نفعل ذلك فقط إلى حد ما، ولكن ليس حول جوانب كثيرة. فقد بيَّنت النتيجة العملية أن حقيقة وجود أنظمة ملكية أخرى في المنطقة كان له درجة ما من التأثير التعزيزي: ارتبك الملوك الشرق أوسطيون لسقوط الملوك في أمكنة أخرى، وعلقوا الأمل على بقاء الملوك الموجودين. ولكن، كانت هناك مشكلات بفضل ادعاءاتهم الملكية المشتركة بالشرعية: كانت للسعوديين خلافاتهم مع الملوك الآخرين في الخليج، ولا سيما مع

الذين سمحوا بإجراء انتخابات مقيدة، كـ الكويت. وكانت خلافات السعوديين أكبر مع الملك حسين في الأردن، فهو سليل أسرة تدعى حقوقاً في غرب شبه الجزيرة العربية. وكان هذا النوع من الاحتكاك واضحاً أيضاً في ادعاء كل من الطرفين بأنه حامي الأماكن المقدسة- دفعت محاولة الملك حسين، فيما يتعلق بادعاءاته حول الضفة الغربية، لتأكيد مسؤوليته من خلال الاتفاق الأردني الفلسطيني عام ١٩٨٥ بخصوص القدس الملك السعودي إلى إعلان نفسه، عام ١٩٨٦، خادماً للحرمين الشريفين.

ولكن هناك، بلغة الأصل والمؤسسة الداخلية، اختلافات كبيرة بين الملكيات العربية. فالمغرب وعمان متماثلتان، لأنهما السلطنتان التقليديتان اللتان تحولتا إلى دولتين حديثتين بواسطة الدعم الاستعماري. والأردن ملكية بريتورية[1] خلقتها بريطانيا بعد الحرب العالمية الأولى من لا شيء أو، على الأقل دون استحقاق. أما العربية السعودية فناتج غلبة قبلية، في حين أن دول الخليج الأصغر كانت مدناً فأصبحت دولاً بسبب الاستعمار والنفط. ولذلك، فإن الملكيات العربية الثمان لا تشكل نموذجاً واحداً للنظام بل أربعة نماذج مختلفة: سلطنة مُحوَّلة، أو ملكية بريتورية، أو أوليغاركية[2] قبلية عسكرية، أو دولة مدينة ملكية ويصح هذا بمعنى كيف تأسست، وأشكال الشرعية التي تدعيها، كما يصح بمعنى كيف تحتفظ بالسلطة.

وبالمقابل، هناك مسألة إلى أي مدى يمكن مقارنة الملكيات في العالم العربي بالملكيات الأخرى غير العربية. هنا أيضاً يأتي الجواب مشوشاً. فلو ألقينا نظرة سريعة على النموذج الأوسع للعلاقة الاستعمارية بالملكية في آسيا وأفريقيا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، لوجدنا أنها كانت تتلائم مع القوى الأوروبية-بريطانيا، وفرنسا، وألمانيا للمحافظة على الأنظمة الملكية أو تكوينها. ويصح هذا على جنوب شرق آسيا كما يصح في الهند أو أجزاء من أفريقيا، كأوغندا، وليسوتو وكانو. لقد خضع الشرق الأوسط للسيطرة الاستعمارية فيما بعد، ولكن عندما خضع، فإنه خُصَّ بمتعاونين عندما اعتبر أن هذا يناسبه.

إن تطور دولة المغرب يحمل أيضاً بعض الشبه بملكيات أخرى في العالم الثالث، ولا سيما نيبال وتايلاند، اللتين نشأتا في بلدين غير مستعمرين. ومع أنهما تتميزان بعدم خضوعهما للحكم الاستعماري، فإن هاتين الدولتين هما الدولتان اللتان يوفر فيهما الدين (الهندوسة والبوذية على التوالي) الغطاء الشرعي للأوتوقراطية التي عاشت بفضل التحالفات التي أقيمت مع القوات المسلحة والدعم الخارجي. فقد كان العاهل التايلاندي يحكم كحاكم مطلق

١- نسبة إلى بريتور، وهو منصب الحاكم الروماني قديماً -المترجم

٢- حكم القلة -المترجم

حتى عام ١٩٣٢، وملك نيبال حتى عام ١٩٩٠. أما الإمارات الأصغر التي تعتمد على النفط في الخليج فكانت نسخة مطابقة تقريباً لسلطنة بروناي في جنوب شرق آسيا، تلك الدولة المنتجة للنفط، التي قامت بريطانيا بحمايتها طويلاً، والتي لجأ سلطانها عمر علاء الدين الثالث عام ١٩٦٢ إلى وقف أول تجربة برلمانية فيها لإنشاء حكومة برلمانية: عندما استقلت هذه الدولة عام ١٩٨٤، بسكانها الذين يبلغ تعدادهم ٢٣٠٠٠٠، نشأت فيها ملكية مطلقة تحت حكم السلطان حسن البلقية، الذي برر شرعيته بالإسلام وآيديولوجية الملكية الملايية[1]. وكما هي الحال في الخليج، فإن النفط والدعم الأجنبي ضد الجيران الأكبر الطامعين، يعللان، إلى حد بعيد، بقاء النظام الملكي في بروناي. والملكية الأردنية، في الواقع، دولة بريتورية أسستها القوى الاستعمارية الأوروبية بأسرة حاكمة مستوردة: إنها فريدة في بقائها ولكن ليس كنموذج-جرب الفرنسيون النموذج نفسه في المكسيك في ستينيات القرن التاسع عشر وتشجع البريطانيون وأعادوا، عام ١٩٤٤، تنصيب مثل هذه الملكية من منشأ خارجي في اليونان. إن ما يحتاج إلى تفسير هو بقاء الملكية الأردنية كنتيجة للسياسات الذكية والدعم الدولي أكثر من الحاجة إلى تفسير أصل النظام وشخصيته.

ولكن الملكيات العربية تتميز تقريباً في جانبين آخرين. أحدهما، أكثر من عرضي ويطرح تساؤلات مهمة حول رسوخ الملكية في الشرق الأوسط، هو الارتفاع الملحوظ لمعدل وقوع العزل، حيث يستبدل أحد أعضاء الأسرة الحاكمة بشخص آخر. والافتراض واضح بأن الملكيات خارج الشرق الأوسط كانت وراثية وعندما يتم تنصيب ملك ما، فإنه يبقى حتى وفاته أو تكون هناك وصاية في حالة حدوث مرض. ولكن النموذج في الشرق الأوسط لم يكن هكذا: رأينا مراراً عزل ملوك يحكمون من قبل أقربائهم، غالباً بتشجيع خارجي، لأسباب أخرى غير المرض. ففي العربية السعودية، تم عام ١٩٦٢، على نحو مؤثر، عزل سعود، وهو أول وريث لابن سعود، بعد ثورة اليمن. وفي الأردن، مُنع طلال بن عبدالله من تولي العرش وأُرسِل عام ١٩٥٢ إلى مصحة عقلية في استنبول، ليحل محله ابنه. لم يكن واضحاً في حينه هل كان الإبعاد نتيجة لعوامل طبية أو نتيجة للعواطف المعادية لبريطانيا التي كان يحملها طلال. وفي عمان، قام قابوس عام ١٩٧٠ بعزل والده سعيد بن تيمور، الذي كان نفسه قد اغتصب السلطة بعد عزل والده عام ١٩٣٢. وفي أبو ظبي، عُزِل شخبوط عام ١٩٦٦؛؛ وفي قطر، عزل حمد آل ثاني عام ١٩٧٢، ووريثه خليفة آل ثاني عام ١٩٩٥. وفي البحرين، عُزِل عيسى آل خليفة

١- نسبة إلى الملايو -المترجم

عام ١٩٢٣. وحادثة العزل الأكثر تميزاً وقعت في إيران عام ١٩٤١، وترافقت بغزو من الشمال والجنوب. وفي معظم الحالات كان هناك طبعاً دور خارجي، إن لم تكن يد خارجية: لا نحتاج إلى الخوض في نظرية التآمر لكي نلاحظ أن المصلحة الاستعمارية الخارجية كانت تقوم بدورها. يشير هذا إلى أن الملكيات الشرق أوسطية أقل استبدادية وأقل مناورة من مثيلاتها في بلدان أخرى. وبمعنى آخر، وبالتمييز بين الملكية والسلالة الحاكمة، فإن الأنظمة السياسية التي أتينا على دراستها هنا تحمل شبهاً قريباً بالأسر الحاكمة التي يمكن أن يتبدل حكامها أكثر منه بملكيات بمعنى الحكام الفرديين المدعومين.

والجانب الآخر الذي يميز الملكيات العربية هو أنها، في الواقع، تفتقر كثيراً إلى تطور دستوري حقيقي في بلدانها بمعنى أنه لا توجد قيود مهمة لسلطة الملوك فيها. ولكن الأنظمة الملكية في أوربة، والأحدث منها، النظامان الملكيان في نيبال وتايلند، سلّمت، تحت تأثير الضغوط الداخلية والدولية، بنمو أنظمة برلمانية في بلدانها. فالأنظمة الملكية الأكثر تحرراً-في بريطانيا، وأسبانيا، وهولندا، والسويد، والدانمارك والنرويج-هي، في معظمها، ملكيات دستورية عصرية. وقد حدثت التطورات الدستورية في ظل الملكيات العربية كافة، باستثناء الإمارات. ولكن المجالس الاستشارية في بعضها (عمان، العربية السعودية، قطر) لم تحقق تطورات دستورية كبيرة. وكان البرلمان في البحرين قد حُلَّ عام ١٩٧٥. وتقوم البرلمانات في الكويت، والأردن والمغرب بمهمات سياسية، ولكن ضمن حدود فرضتها الأنظمة الملكية: الملك هنا، على خلاف الأنظمة الملكية في أوربة، يبقى هو المسؤول إلى حد كبير. فهو الذي يحدد ما يجوز أن تفعله، وما لا يجوز أن تفعله، الأحزاب السياسية، وتسانده في ذلك القوات المسلحة. ولكن، عند دراسة الشخصية المميزة للأنظمة الملكية العربية، يجب أن نضع في اعتبارنا أسلوب الحكم الذي تمارسه الأنظمة غير الملكية في المنطقة. فواحد من أسباب بقاء الأنظمة الملكية هو النتيجة الظاهرة المعاكسة، أي حال البلدان التي تأسست فيها أنظمة جمهورية. فهزيمة مصر عام ١٩٦٧، وعدم الاستقرار الذي تلته نزعة تسلطية شديدة في العراق والاضطراب في إيران، كل ذلك عمل كأمثلة سلبية. ولهذا السبب، تُعد الخاصية النوعية للمكليات العربية جزءاً من مقاومة أوسع للديموقراطية من قبل دول موطدة في الشرق الأوسط ككل.

ففي رواية، **شقة تدعى الحرية**، للمفكر والديبلوماسي السعودي غازي القصيبي، نجد رواية متعاطفة مع المثقفين العرب القوميين في الخمسينيات، ولكنها أيضاً تسخر من غرور الحكام الجدد في مصر. ونجد المستوى نفسه من النقد والمقارنة في مجتمعات أخرى: في

روسيا، كان القادة السوفييت يُشجَبون كقياصرة؛ وفي الصين، كان ماو يُعد «امبراطوراً»؛ ويمكن أن يحدث هذا التجريد من الشرعية حتى في البلدان التي لا ملكية فيها، كالولايات المتحدة الأمريكية، حيث كان يشار إلى الرئاسة «الاستبدادية» لجورج بوش أو إلى جورج الثالث[1].

ومع ذلك، هناك أيضاً اختلافات مهمة. أولاً، وهي نقطة مهمة، لم يكن الحكام المستبدون قادرين على تعيين أسرتهم، إذا تجاوزنا أبناءهم الأكبر سناً، لخلافتهم أو للعمل كرؤساء وزارة. فقد قطعت الديموقراطيات في جنوب آسيا (الهند، باكستان، سيريلانكا، بنغلاديش) شوطاً في تكوين مثل هذه الأسر الحاكمة أبعد مما قطعته الجمهوريات في العالم العربي. فما حدث لأبناء الزعماء في دول الشرق الأوسط لا يستحق الذكر: خالد، أحد أبناء ناصر، مضى في البداية إلى صفوف المعارضة وانتهى إلى عالم الأعمال، وابنه الآخر، عبد الحكيم، هو أيضاً رجل أعمال؛ وابنته هدى تزوجت حاتم صادق الباحث في الأهرام، وابنته الثانية، منى، تزوجت رجل الأعمال المثير للجدل، أشرف مروان، وابتعدت كلتاهما عن السياسة. وقاد ابن خميني، أحمد، معارضة دينية هادئة حتى وفاته عام ١٩٩٥؛ وأصبح ابن إنونو، إردال، رئيساً لحزب صغير (حزب يسار الوسط)؛ ويعيش الحبيب بورقيبة الثاني في معتزل في ضاحية تونس. لقد عمل بعض الحكام في الشرق الأوسط-صدام، والقذافي-على تهيئة أبنائهم لنوع من دور سلطوي، ولكن هذا كان، فيما يبدو، لتعزيز سلطتهما الخاصة. وفي حالات أخرى، لا سيما حالة أبناء حسني مبارك في مصر، يبدو أن كلاً من علاء وجمال يطور مصالحه الخاصة متمتعاً بمكانة أبيه. ويبدو أنه لا توجد هنا إشارة إلى مبدأ حقيقي للوراثة. وما يثير السخرية، أن البلد العربي الذي كان فيه الأبناء أكثر شهرة كخلفاء لآبائهم هو لبنان: شمعون، فرنجية، الجميِّل، جنبلاط وغيرها من الأسماء. وفي الحالة الإيرانية، من غير المناسب مقارنة رفسنجاني بالشاه: أياً كان تأثيره غير الرسمي قبل وبعد فترتيه الرئاسيتين (١٩٨٩-٩٧)، فإن مدته في المنصب كانت محدودة، وكذلك سلطاته، بسبب التعددية في الجمهورية الإسلامية.

علاوة على ذلك، هناك اختلافات في الوسائل التي يستخدمها الملوك والرؤساء لحشد التأييد وتنفيذ السياسات. فالرؤساء يمكن أن يؤسسوا أحزاباً حاكمة، ولكن الملوك يواجهون صعوبة أكبر في هذا السبيل، والمثال على ذلك حزب رشتخيز الذي أسسه الشاه.

١- ملك بريطانيا العظمى وإيرلندة (١٧٦٠-١٨٢٠)، في عهده نشبت الثورة الأمريكية (١٧٧٥-١٧٨٣) -المترجم.

والتدخلات المتضادة للملوك والرؤساء في قضية حساسة، كتحديد النسل، تلقي الضوء فقط على ممارسة الجمهوريات لتحديد عدد السكان. ويمكن تعزيز هذه الحجة بحجة واقعية مضادة: إذا أوحى نظام ملكي ببعض الفوائد وكان جذاباً للرؤساء، فلا شك في أن محاولات سوف تبذل لتجديده أو إحيائه. فإذا تجاوزنا مغازلات صدام حسين لتراث الهاشميين، فإنه يجب أن نعود إلى رضا خان عام ١٩٢٥ لنجد حالة يقوم فيها حاكم جمهوري بتتويج نفسه.

ويمكن أن نستشهد بالكثير من المؤشرات على الوسائل المتضادة للشرعية واستخدام السلطة أو سوء استخدامها: السياسة الاقتصادية واحد منها، والآخر هو السياسة السكانية. ولكن استخدام القمع هو من أكثر تلك المؤشرات أهمية. فقد كان الملوك يحكمون بصورة استبدادية، ويقتلون خصومهم عندما يُعدون ذلك ضرورياً-كفهد في العراق، وبن بركة في المغرب، وفاطمي في إيران، وناصر سعيد في العربية السعودية، وألقي القبض على أجيال متعاقبة من المحتجين في البحرين. وقد لجأ النظام المغربي إلى العنف مراراً في مواجهة المظاهرات وعمليات العصيان المسلح.

ولكن ما كل الملوك قتلوا معارضيهم بطرق غير قانونية-السلطات في الكويت، وقطر والإمارات بريئة من هذا الإثم، ولم تلجأ السلطة في الأردن إلى قمع الجماهير إلا عندما تعرضت للسقوط عام ١٩٧٠. وقمعت عمان العصيان المسلح في الخمسينيات والسبعينيات: ولكن، ما أن هُزِم المقاتلون أو بدلوا مواقفهم، حتى سارعت إلى اتباع سياسة ملحوظة للمصالحة معهم، ووفرت لهم العمل واجتذبتهم إلى الجهاز السياسي للدولة. وفي التسعينيات، ظهرت عمان أقل انقساماً بكثير نتيجة لحروبها الأهلية قبل عقدين وأربعة عقود من الدول الأوروربية الحديثة في أعقاب صراعاتها-إيرلندا، أسبانيا، اليونان، فنلندا.

ينطبق ارتفاع معدل وقوع العنف على السياسات التي اتبعت بعد الاستيلاء على السلطة: تبدو المقارنة بين الأنظمة الملكية والجمهورية مختلفة إذا اعتمد التقييم على حساب تكاليف الاستيلاء على السلطة نفسها. ومع ذلك، تميز تأسيس ملكيات العربية السعودية، والعراق وإيران بانتشار واسع للعنف.

التوقعات

إن بقاء الملوك في الشرق الأوسط ليس مجرد مسألة تاريخية. فما الذي يحمله المستقبل؟ هنا، يجب علينا مراعاة الحذر. الجواب الأكثر واقعية هو أنه إذا حررنا أنفسنا من أي رؤية حتمية حول الطريقة التي سيتقدم فيها المجتمع الشرق أوسطي، سواء نحو الأنظمة الجمهورية،

أو الفوضى، أو «الإسلام»، فإن مسألة بقاء الأنظمة الملكية تكون محتملة. ويمكن أن تستمر طالما حافظت على معايير البقاء-تعبئة الموارد الاقتصادية، والاحتفاظ بمساندة الائتلاف المحلي وإدارة التحالفات الدولية. وعلى العكس، فإن الانهيار الاقتصادي، أو عداء القوات المسلحة أو المصالح الاجتماعية المحلية الأخرى المتنفذة، أو المواجهة مع قوى مقتدرة، محلية أو عالمية، يمكن أن ينهيها. وفي كل هذا يلعب الحظ دوره-سواء في تقلبات النظام الاقتصادي العالمي، ولا سيما أسعار النفط، أو في شخصيات الحكام. إن تفسير الشروط اللازمة لبقاء الأنظمة الملكية ربما يشير إلى حيث يمكن أن تكمن الصعوبات المستقبلية. وتتمثل الصعوبة الأولى في تجريد دوافع القوميين من شرعيتها: وازن الملك حسين هذا بدهاء كبير على مدى سنوات، وكذلك فعل الملك الحسن الثاني، ويبقى على خلفائهم أن يحذوا حذوهما. والسعوديون يواجهون صدام، ولكنهم يخاطرون في ظهورهم بمظهر الأتباع لواشنطن. وفي المسائل الاقتصادية، فإن الدول المنتجة وغير المنتجة للنفط، على حد سواء، تواجه الصعوبات.

من السهل، لا بل من الصحيح القول إن الأردن والمغرب أفضل حالاً لأنهما لا يتمتعان بنعمة النفط: ولكنهما يحتاجان إلى المال، ويحتاجان إلى إيجاد فرص العمل للشباب فيهما. فالدخل الفردي هنا منخفض، إن لم يكن بالمعايير العربية، فبمعايير السكان في حوض البحر الأبيض المتوسط، والضغط السكاني يزداد. وقد انتهى، بالنسبة لمنتجي النفط، عصر الثروة والطمأنينة، حتى وإن كان هناك احتاطي من النفط في الأرض يكفي لعقود كثيرة قادمة. فلا يمكن تفادي فرض الضرائب، وتقليص الخدمات المجانية ووضع حد للفساد الجسيم، كما أنه من الصعب جداً مواجهته. وفيما يتعلق بمسألة التحالفات المحلية، ولا سيما العلاقة مع القوات المسلحة، فإنها تبقى في علم الغيب. الأمراء السعوديون الجشعون، يتلقون اليوم ما يعرف بالخصوصية التي تبلغ نحو ٥٠٠٠٠٠ دولار سنوياً لكل منهم، وهم لا يحظون بمحبة التجار الحجازيين أو الجنود القبليين النجديين في القوات المسلحة، إذا تجاوزنا ذكر الشيعة؛ والتجار في الكويت والبحرين لا تروق لهم إدارة عائدات النفط التي يقوم عليها آل الصباح وآل خليفة؛ وفي عمان، لا تسير الأمور على ما يرام، بسبب ادعاءات التبذير وبسبب هبوط العائدات.

ومسألة المستقبل أيضاً تتعلق بإمكان إعادة الملكية. هنا، يمكن أن تكون المقارنة أفضل نقطة للانطلاق. فالأنظمة الملكية يمكن استعادتها في بعض الظروف: عندما عادت من المنفى بعد الحرب والاحتلال (هولندا، الدانمارك والنرويج بعد الحرب العالمية الثانية)، أو عندما ترافقت باستعادة الديموقراطية (أسبانيا بعد عام ١٩٧٥). ولكن هنا، على الأقل، تسود

حتمية جمهورية ما: السجل الإجمالي للملكيات التي تعود ليس قوياً، حتى مع وجود حزب ملكي واضح داخل البلد. ففي اليونان وبلدان أوربة الشرقية حيث قامت الشيوعية بطرد الملوك (روسيا، صربيا، رومانيا، بلغاريا، ألبانيا)، يحظى الملوك ببعض التأييد ولكنهم لا يُعدون مناضلين جديين من أجل السلطة. ويصح الشيء نفسه على بلدان أخرى حيث اختفت الملكية في هذا القرن (القرن الماضي): المطالبة ضعيفة بإعادة الأسرة المانشوية في الصين، أو إعادة سلالة هيو في فيتنام، أو الأسرة السلولومونية في إثيوبيا. نعم للاحترام، والمصلحة، والحنين إلى الماضي، ولكن، لا للإعادة، وإذا عادت، كما في أسبانيا، فإنها لن تعود بالسلطات ذاتها التي كانت تتمتع بها في السابق. وإذا قدر لبعض الملكيات أن تعود إلى أوربة الشرقية، فإن صربيا هي المرشح الأكثر احتمالاً، وستنسحب عليها هذه الحالة إذا عادت.

وإذا نظرنا إلى المجتمعات الشرق أوسطية اليوم، فإنه هناك حالات يمكن أن نجد فيها، اعتماداً على مصادر مستقلة وعلى مصادر في السلطة، عنصر الحنين إلى الماضي. ففي العراق، حاول صدام أن يجند الماضي الهاشمي لأغراضه، كما فعل بحمورابي والقرآن؛ وفي مصر، أينعت فكرة فاروق؛ وفي إيران، بدأ الشعب يردد القول المأثور «النور يأتي من قبره». أما في تركيا، فالمنطق السياسي مخالف لمثيله في إيران: الإسلام في إيران جمهوري، ومعاد للملكية العلمانية، أما في تركيا، فالإسلام ملكي ويعارض علمانية الجمهورية الكمالية. تقوم دور النشر الإسلامية في تركيا بنشر كتب حول الانتصارات العثمانية الكبيرة، وأمجاد عصر «التوليب»، أي المكانة الرفيعة للحكام العثمانيين. وتنشر الصحافة مقالات لكتاب يستحضرون فوائد العهد العثماني والسلام الذي حققه، وهو جزء من اتجاه يسمى يني عثمانليك «العثمانية الجديدة». وفي اليمن اليوم، صورة الإمام، كما في عهده، مخيفة ومحترمة في آن معاً، ولكن هذا لا يعني القول إن الإمامة يمكن أن تعود. وفي أفغانستان، ساد الظن، منذ عملية «المصالحة الوطنية» في ظل النظام الشيوعي في منتصف الثمانينيات، بأن الملك ظاهر سيعود من منفاه في روما: لكن هذا لم يحدث، وحتى لو عاد، فإنه سيجد بلداً متغيراً جداً، وافتقاراً شديداً لأذرع السلطة والتوازنات المرافقة التي حكم بها هو وأسلافه، وسيجد نفسه عاجزاً عن تحقيق السلام. وتتردد أصداء الملكية في أمكنة أخرى: تستخدم حركة طالبان الأفغانية عبارة أمير المؤمنين، في التعلق بالخلافة الذي يشجعه حزب التحرير، وحتى في إسرائيل، فإن الجناح اليميني يحيي آرئيل شارون كـ «ملك». ولا شك في أننا نحتاج إلى دراسة حول كيف ينظر الأدب المعاصر إلى الأنظمة الملكية، وعندئذٍ، يمكن أن نلاحظ حدوث اختمار ما في معظم الحالات تقريباً. وهذا الاختمار يعكس مرور الزمن والتحسب السياسي،

إضافة إلى إخفاقات العهد الجمهوري. ولكن هذا لا يعني أن الملكية، بمعنى الحكم الأوتوقراطي الذي تمارسة أسرة ملكية، يمكن أن تعود إلى هذه الدول أو أن هناك شيئاً من جوهر ثقافي، موروث في المجتمع ويعاد إنتاجه، سوف يؤدي إلى هذه المؤسسة. ويصح هذا لا سيما على بلد، كإيران، حيث التراث الملكي أكثر عمقاً واستمرارية.

إن التحدي الذي يتوقف عند الملكيات، بالنسبة لعلماء الاجتماع والمؤرخين في الشرق الأوسط، له وجهان. الأول، هو العمل الحذر إلى أبعد حد ممكن على تأمين رواية حول كيف ظهر النظام الملكي المعاصر: الملكية، كالقومية أو الدين، تؤمِّن روايتها الآيديولوجية الخاصة لأصولها وكيفية مجيئها، ولكن هذه الروايات تقتضي عادة مبالغة في الاستمرارية التاريخية وتحجب التغييرات في الرمز، والسلطة والوظيفة التي تنجزها الملكيات. والتحدي الثاني، يتمثل بتحليل كيف تؤدي المجتمعات المعنية وظائفها، على أن يتضمن وصفاً للوسائل التي كان الملوك يستخدمونها للمناورة بالعوامل المحلية والدولية للمحافظة على مواقعهم. ولا مجال لليقين هنا، فلكل مجتمع عناصره التي تميزه من المجتمعات الأخرى. والقرن العشرون خلق ودمر ملكيات، لأسباب يسعى التحليل التاريخي والسياسي إلى تفسيرها. ومن المشكوك فيه ما إذا كان القرن الحادي والعشرون سيشهد خلق، أو إعادة تلك الملكيات التي رحلت. وحتى لو لم يحدث ذلك، فإن التحدي الذي يتمثل في تحليل الطريقة التي يحافظ بها هؤلاء الحكام وأقاربهم على مواقعهم.

الفصل السادس

المواجهة المعاصرة
النزاع بين العرب والفرس

لو لم يحاول الإيرانيون توطيد الحكم العباسي وثقافته في بغداد، أو لو لم يناضل مفكروهم ومتطوعوهم ويضحون أيضاً بحياتهم عام ١٩٢٠ في سبيل استقلال العراق، لما كان لدى العراقيين ما يفخرون به في تاريخهم الماضي.

-وزير الخارجية الإيراني، ١٩٦٥، الاقتباس من جاسم عبد الغني العراق وإيران (لندن، ١٩٨٤)، ص ٢١

لماذا يصرخ هؤلاء الفرس طوال الوقت؟ فنحن شيعة قبل أن يكونوا شيعة. وقمنا بثورتنا قبل أن يقوموا بثورتهم.

-حديث المؤلف في سوق بغداد، نيسان ١٩٨٠.

إن الجغرافيا السياسية للخليج المعاصر محكومة بنزاع مثلث بين الدول الثلاث الأقوى في المنطقة-إيران، والعراق والعربية السعودية. وهذا النزاع الذي نشأ منذ بداية التدخل الغربي، ومن عملية بناء الدولة داخل دول الخليج في الفترة التي أعقبت عام ١٩١٨، سيطر على المنطقة خلال الربع الأخير من القرن (العشرين) وليس هناك ما يشير إلى خموده: حتى الآن، لم يوضع حل ثابت للنزاع الذي تتوقع فيه كل دولة احتمال الخسارة. ومع ذلك، إذا كان عدم الاستقرار هذا واضحاً للجميع، فإن أسبابه تبقى أقل وضوحاً. ويبدو لأول وهلة أنه لا توجد عقبة دولية عصية على الحل بين الدول الثلاث؛ بل هناك العديد من الآليات التي يمكن بها حل تلك القضايا التي تفرقها، سواء كانت حدودية، أو اقتصادية أو سياسية. وسندرس في هذا الفصل ذلك اللغز المحير الكامن في أسباب هذا النزاع المصطنع ومُعَيَّناته المستبطنة. والفرضية الأساسية هي أن أسباب عدم الاستقرار في الخليج، وأسباب النزاعات الماضية وربما المستقبلية، تعزى، إلى حد ما، إلى الجغرافيا السياسية نفسها، أو التدخل الخارجي، أو

العلاقات بين الدول المحلية، وإلى حد أكبر، إلى السياسات المحلية لهذه البلدان. ففي العصر الحديث، خلقت السياسات روابط بين شعبين غير موجودين حتى الآن، وفي الوقت نفسه، أقامت حواجز جديدة بينهما، إضافة إلى الحواجز بين الدولتين العربيتين الرئيستين في الخليج.

إن النزاع بين دول الخليج، وبين العرب والفرس، لا يمكن عزوه في مجمله إلى التدخل الامبريالي أو العداوات التاريخية الألفية والموروثة عن الأجداد، ولكنه ناتج لعمليتين حديثتين متداخلتين لتشكيل الدول وظهور القومية. فواحد من أكثر الملامح استمرارية في الوضع الاستراتيجي في الخليج هو الفجوة، فجوة نفسية وثقافية بقدر ما هي اقتصادية، أو عسكرية أو سياسية، بين إدراك كل من العرب والإيرنيين للمنطقة. ولتوضيح الغرض بحكاية، أذكر زيارتي في ربيع ١٩٨٠ إلى مركز دراسات الخليج العربي في البصرة. يقع المركز في مباني الجامعة في ضواحي البصرة، على بعد بضعة أميال من الحدود مع إيران. ويحتاج المرء إلى أكثر من ساعة إلى ساعتين للوصول سيراً إلى إيران. (بعد بضعة أشهر زُلزِلت المنطقة بحرب استمرت على مدى السنوات الثمان التالية). وفي سياق النقاش مع أعضاء الكلية سألت ما إذا كان أحدهم قام بزيارة لإيران. وكان الجواب بالنفي. وطلبت أن أرى الصحف الإيرانية الموجودة في مكتبتهم. واكتشفت أنها كانت نسخاً قديمة من كيهان بطبعتها الانكليزية من عهد الشاه. وسألت ما إذا كان أحدهم يتكلم الفارسية. فقُدِّم لي زميل أصغر سناً، وهو فلسطيني كان خبيراً حول حافظ وسعادة. إن هذا المركز الأكاديمي، الذي يرتبط بقوة بمباني الحزب والدولة، لا يمتلك الوسائل لتقييم الجار القوي الذي يقع على حدوده، فما بالك بفهمه.

الغرض من هذه القصة ليس تمييز كفاءة مركز دراسات الخليج العربي في البصرة. ولكنها توضح ميزة أوسع للعلاقات بين مجتمعين، وبالتأكيد، يمكن سحبها على الجانب الإيراني أيضاً. يحتل العالم العربي مكاناً في وعي وتاريخ إيران الحديثة، ولكن، إلى حد كبير، كموضع رمزي لمرجع، مرجع سلبي بالنسبة للقوميين العلمانيين الإيرانيين، وإيجابي اختيارياً بالنسبة للإسلاميين هناك. فالعراق كان دائماً مهماً كموضع لأكثر المدن قداسة لدى المسلمين الشيعة، أي النجف وكربلاء، وقد نشأت حول طرق الحج إلى هذه الأماكن شبكات من علماء الدين والتجار. ولكن هذه العلاقات في العصر الحديث كانت، إلى حد كبير، دون مضمون سياسي. وهكذا، ومع أن الإشارات إلى روسيا، وبريطانيا، وأمريكا وألمانيا يجب أن تكون إلزامية، فإنه يمكن للمرء أن يكتب التاريخ السياسي الحديث لإيران حتى زمن الثورة دون ذكر إطلاقاً للعراق أو العالم العربي. وينطبق الشيء نفسه على العراق حتى سقوط الملكية الهاشمية. يدرك كل من العرب والفرس وجود بعضهما بعضاً، والتاريخ

الطويل للثقافة، والدين والسياسة الذي يربطهما. وليس بينهما، على الأقل حتى الآن، مثل تلك الهوة العميقة التي تفصل بين العرب والإسرائيليين. ومع ذلك، فإن الجوار لم يسبب، ولا يسبب، معرفة أو تفهماً أكبر. ويستمرالعداء والافتقار إلى إدراك مشترك بين الجانبين، ويُعد عنصراً مكوِّناً مهماً في الوضع الاستراتيجي غير المستقر في الخليج.

من السهل في ظروف كهذه أن يلجأ المرء إلى التاريخ كتعليل: هناك الكثير مما يمكن استحضاره من التاريخ، لا سيما وأن خطوط التقسيم، إذا لم تكن متصلة، فإنها كانت متكررة بالتأكيد. ومن عصور ما قبل الإسلام، يمكن الاستشهاد بالنزاعات بين الفرس وجيرانهم الغربيين، سكان ما بين النهرين والميديين: خلال الحرب الإيرانية العراقية، ركزت الدعاية العراقية كثيراً على الزعم بأن خميني كاهن مجوسي زرادشتي. وقد حظي هذا الربط بترحيب كبير لدى العراقيين والقوميين العرب الآخرين الذين شجبوا التوسع الإيراني. وكثيراً ما يستشهد السياسيون المعاصرون بفتح الجيوش الإسلامية لإيران وانتصارالقادسية: إذا كان القوميون العلمانيون الإيرانيون قد شجبوا الفتح العربي وحاولوا ادعاء الشرعية منذ عصور ما قبل الإسلام، فإن صدام بادر إلى استحضار القادسية كرمز للتعبئة في حربه مع الجمهورية الإسلامية. وللتاريخ القديم موضوعاته الخاصة المناسبة لتحديد الاختلاف: العداء العربي للفرس الذي يشار إليه تقليدياً بالعبارة الازدرائية «عجم»، تقابله عبارة «أَكَلَة السحالي» وهي الصفة التي أطلقها الفردوسي على العرب. كان ظهور الدول الإيرانية المميزة من جديد في العصر الوسيط قد ترافق بتجديد التأكيد على ثقافة فارسية مميزة وعلى المصلحة السياسية. وبلغ هذا ذروته بتأسيس الأسرة الصفوية الحاكمة عام ١٥٠١: إضافة إلى إقامة دولة إيرنية قوية، قامت مراراً بغزو العراق العثماني، واصل الصفويون الاصطدام بالعثمانيين بشأن الحدود بين الدولتين، ولا سيما بشأن تخطيط الحدود في شط العرب. وقد نجحت سلسلة من المعاهدات في تخطيط معظم الحدود البرية بين الامبراطوريتين الإيرانية والعثمانية، ولكن مسألة الشط، والمسألة المتصلة بولاء الجماعات التي تعيش عبر الحدود، بقيت دون حل. وقام الصفويون أيضاً بإضفاء طابع المؤسساتية على ما كان يجب اعتباره تحديداً أساسياً آخر للاختلاف بين العرب والفرس، أي الإسلام الشيعي السائد في إيران. فنتج عن هذا الإجراء أن انتقل إلى الصعيد الرسمي الاختلاف الديني بين العرب والفرس الذي كان يشتعل تحت الرماد منذ صدر الإسلام. وفي اللغة الطنانة للقوميين اللاحقين، يمكن اعتبار الإيرانيين كشعوبيين، مرتدين عن العروبة والدين، في حين ربطت لغة خميني المنمقة صدام بيزيد، الطاغية الأموي الذي قتل الحسين في كربلاء عام ٦٨٠ م.

في هذا المنظور، كان العداء بين العرب والإيرانيين سمة دائمة للخليج على مدى قرون، إن لم يكن على مدى آلاف السنين. بهذه الطريقة، يتم غالباً عرض النزاعات الحالية من قبل القوميين المعاصرين، ومن ينظرون إلى المنطقة بمعنى التأثيرات الثقافية الأبدية. ولكن مقاربة كهذه موضع شك، فالتاريخ ليس أحادي المعنى: على الرغم من النزاعات والغزوات والشتائم والخلافات، فإن هناك، بالمقابل، ما يوحد العرب والإيرانيين ويقرب بينهم. فاللغة، والدين، والهجرة والتجارة ربطت مناطق الشعبين على مدى التاريخ. وكانت فترات السلام أطول بكثير من فترات الحرب. علاوة على ذلك، إن الصيغة إياها للمسألة بمعنى أمتين متصارعتين متناقضتين صيغة مضللة: الحدود السياسية لا تتطابق مع التقسيمات العرقية واللغوية الصافية. فقد كان هناك دائماً، فيما يعرف اليوم بالمناطق العربية، جماعات ذات خصائص إيرنية. فالعراق، الذي كان منفتحاً على مدى قرون للتأثير الإيراني، ولا سيما في عهد الامبراطورية العباسية المتأثرة بالفرس، تتلون ثقافة المتحدثين بالعربية بتأثير إيراني. ويكفي المرء فقط أن يستمع إلى متحدث عراقي، أو ينظر إلى القباب الفيروزية للمساجد في المدن العراقية ليدرك مدى قوة التأثير الإيراني، وعلى الجانب الإيراني، نجد الحرف، والمفردات والدين، كلها عربية الأصل. فإذا غامر أحدهم إلى حقل صعب وغالباً متحيز للخصائص الأنثروبولوجية، فإن الحالة تصبح واضحة بما يكفي: الوجوه، والصفات الفيزيائية، ولغة الجسد في بغداد والبصرة تختلف قليلاً عما هي في طهران وأصفهان. فـ «نحن» و «هم» ليستا هبة التاريخ ولكنهما ناتج تدخلات سياسية محددة، وغالباً واعية.

ولذلك، فإنه لا يكفي استحضار التاريخ للإجابة على سؤال من أين جاء سوء الفهم هذا: في الواقع، بعيداً عن كون التاريخ عاملاً أو سبباً تفسيرياً، فإنه من الأفضل أن نُعده، أو بشكل أكثر دقة، نعتبر التفسير المعاصر له، بحد ذاته نتيجة لعوامل أخرى. وفي العودة إلى عرض الحجة التي أوردناها في الفصل الثاني، فإن القوميات وكل الآيديولوجيات الرسمية للنزاع القومي «التاريخي» هي منتجات حديثة، أي نتيجة للعمليات الفكرية والاقتصادية للقرنين الماضيين، وبشكل خاص، ظهور الأشكال الحديثة للاتصال والدولة. وينطبق هذا على الخليج كأي مكان آخر. وإذا سُئلنا ما الذي يكوِّن الانقسامات الحديثة داخل الخليج، بما فيها سوء التمييز، فإنه يمكن أن نجد الجواب في أشكال الدولة التي قامت في المنطقة في العصر الحديث وفي الطريقة التي تحقق فيها الاتصال بين مجموعتين، كانتا سابقاً منفصلتين تماماً، وذلك عن طريق القوى السياسية الحديثة، وبشكل خاص، التدخل الاستعماري ومن ثم ظهور القومية. هنا، يجب أن ندرس تشكل الدول ومصالحها والآليات-التعليم، والعلاقات

الاجتماعية في القوات المسلحة، وكتابات القوميين، والأدب المقولب، ووسائل الإعلام المطبوعة والالكترونية-التي عملت على تكوين الأفكار ونشرها. إن الشكل الذي تتخذه العلاقات بين العرب والإيرانيين اليوم على علاقة كبيرة بهذين العاملين وأدنى بكثير منها بالميديين أو الفرس، أو السنة أو الشيعة، أو العثمانيين أو الصفويين. ولتوضيح هذه الحجة، يمكن أن نقسم التاريخ الحديث للخليج إلى أدوار ثلاثة: ١٩٢١-١٩٥٨، و ١٩٥٨-١٩٨٩، و١٩٧٩ حتى الوقت الحاضر.

١٩٢١-١٩٥٨: إنشاء الدول المستقلة

يمكن اعتبار ظهور النظام المعاصر بين الدول في الخليج والخصومات التي تستبطنه نتاجاً لفرض تشكيل الدول الحديثة، والآيديولوجيات القومية أو الثورية التي رافقته، على الفسيفساء الشعبية، واللغوية، والدينية الموجودة من قبل في هذه المنطقة من غرب آسيا. وقد كانت التقسيمات الإقليمية الأولية ناتجاً لتشكل الدول الامبريالية منذ القرن الخامس عشر حتى مطلع القرن العشرين. فالحدود بين الصفويين والعثمانيين كانت ميداناً لحروب حقيقية في القرن السادس عشر إلى الثامن عشر ولكن تلك الحدود سرعان ما توطدت تدريجياً بواسطة معاهدات، بدأت بمعاهدة زهاب (قصر شيرين) عام ١٦٣٩ وبلغت ذروتها بمعاهدة أرضروم عام ١٨٤٧. وقد جرى تدريجياً رسم الحدود بين الامبراطوريتين الحديثتين المعتديتين، روسيا وبريطانيا، منذ أواخر القرن الثامن عشر وما بعد: استولت أسرة رومانوف على المنطقة الإيرانية عبر القوقاز، في حين هاجمت بريطانيا المنطقة الشرقية في إيران، عبر الهند (باكستان اليوم) وأفغانستان، ومنذ أواخر القرن التاسع عشر اعتدت أيضاً على المناطق العربية التي تمتد على الشاطىء الجنوبي للخليج.

أفرزت الحرب العالمية الأولى موقفاً استراتيجياً جديداً، أدى إلى تكوين نسيج من العلاقات المتداخلة بين الدول استمرت بعد ذلك. فحدود إيران مع الولايات الروسية (البلشفية في حينه) ومع الهند البريطانية بقيت ثابتة، ولكن الأقاليم التي كان يحتلها العثمانيون سابقاً قسمت إلى تركيا المستقلة اليوم إلى الشمال الشرقي والولايات الجديدة في العراق، التي تشكلت من ثلاث ولايات عثمانية، إلى الغرب والجنوب الغربي. وفي أعقاب انهيار العثمانيين، حدث تبدل إضافي: قادت الأسرة السعودية في الواحات الواقعة في وسط وشرق شبه جزيرة العرب، وهي مناطق كانت تخضع، بشكل غامض، لتأثير عثماني أو بريطاني، تحالفاً قبلياً

أعلن إحياء المذهب الوهابي الذي ظهر لأول مرة في القرن الثامن عشر، وسيطر على مساحات واسعة من المنطقة (بما فيها ثلثا الكويت، وأسس العربية السعودية عام ١٩٢٦. وهكذا ظهرت الأسرة السعودية الحاكمة في شبه الجزيرة العربية بعد عام من تأسيس رضا خان أسرة حاكمة جديدة في إيران. ومع أن هذا قد يكون سبب قليلاً من القلق في طهران في حينه، إلا أنه سيسبب قلقاً فيما بعد؛ أما بالنسبة للعراقيين، فإن هذا النظام الثائر الذي طرد الهاشميين من شبه الجزيرة العربية، كان، منذ البداية، منافساً أو، في أحسن الأحوال، حليفاً مزعجاً، وسيبقى كذلك على مدى عقود قادمة.

وخلال العقود الأربعة التالية، لم يكن العرب ولا الفرس هم القوة المسيطرة في الخليج، بل بريطانيا، التي كانت قد سيطرت على العراق سابقاً ومعظم ساحل شبه جزيرة العرب من الكويت إلى عدن. وحيث إن بريطانيا حافظت على سيطرتها العسكرية والإدارية، فإن الدول المحلية، بما فيها إيران، أدارت، إلى حد بعيد، علاقاتها معها ومع القوى الرئيسة الأخرى. ولم يكن هناك اتصال مهم بين هذه الدول الإقليمية. لقد اعترفت إيران والعربية السعودية كل منهما بالأخرى. ولكن إيران رفضت، في البداية، الاعتراف بالعراق، لأن بغداد رفضت إعطاء ضمانات مناسبة للفرس الذين يعيشون على أرضها. وأخيراً، أقام رضا خان علاقة ودية غير ثابتة مع أتاتورك، ومع العراق وأفغانستان، واتخذت تلك العلاقة الصفة الرسمية في ميثاق سعدآباد عام ١٩٣٧: ولكن هذه النشاطات كانت ثانوية وغير فعالة إلى حد كبير. وكان العمل الحقيقي يدار مع القوى العظمى. وبقيت الحدود بين العراق وإيران، ولا سيما على امتداد شط العرب، موضع خلاف.

وحيثما كان يحدث غليان قومي واجتماعي في هذه الدول، فإنه لم يكن على علاقة بالشعوب الأخرى في المنطقة، بل بالسيطرة الاستعمارية الخارجية. وهكذا، لم تكن ثورة ١٩٢٠ في العراق، أو عمليات التعبئة العسكرية في إيران بين ١٩٤١ و١٩٥٣، متأثرة بأي شكل بالأحداث في مكان ما في الشرق الأوسط. وفي الواقع، لم يرد أي ذكر لهذا البعد في بيانات السياسيين في هذه البلدان. وقد ظهر هذا بوضوح في عهد مصدق في إيران نفسها: حدث تحدي إيران للدول الغربية، ولشركات النفط في أعقاب الحرب الأولى في فلسطين وتزامن مع الثورة المصرية عام ١٩٥٢. مع ذلك كان صدى ماحدث في إيران ضئيلاً في العالم العربي، وبالمقابل، كانت الغليانات العربية ضعيفة التأثير على إيران. وإذا ما حدث تفاعل ما، فإنه كان تفاعلاً سلبياً: إن تأميم إيران لنفطها والحظر اللاحق الذي فرض على تصديره هيأ الفرصة للدول العربية في العالم العربي لتعزيز مصالحه. فالكويت زادت من إنتاجها لسد الفجوة التي خلفتها

إيران، في حين قامت شركة بريتش بتروليوم البريطانية في مستعمرة عدن ببناء مصفاة تحل محل مصفاة عبادان التي خسرتها. وهكذا، عمل استغلال العالم العربي للصعوبات الإيرانية على تعميق الفجوة بين الكتلتين الإقليميتين، وخلف شيئاً من المرارة لدى إيران في السنوات التالية.

وبعد استرجاع الشاه لسلطته عام ١٩٥٣، بدأت الولايات المتحدة تشجع على تشكيل كتلة عسكرية إقليمية، مما أدى إلى توقيع حلف بغداد عام ١٩٥٥، الذي ضم إيران، والعراق وتركيا. ومع أن هذه السياسة كانت تعكس، إلى حد بعيد، استمرارية سيطرة المصالح الاستراتيجة الخارجية الغربية، فإنها كانت أيضاً تعكس المصالح المشتركة للنظامين الملكيين في العراق وإيران في مواجهة صعود التيار القومي في المنطقة: لقد نجا الشاه من محنة سنوات مصدق، وكان قلق الهاشميين في العراق يتزايد باضطراد من تحدي مصر. وعلى هذا الأساس، تشكل أول تحالف واضح في الخليج. ولكن كل هذا تبدل عام ١٩٥٨، حيث تمت الإطاحة بالملكية العراقية وأصبحت العراق جمهورية ثورية غير مستقرة، أي مكان لأنظمة عسكرية قومية متعاقبة كانت تُعد تحدياً للنظام السياسي الإيراني وتأثيره الإقليمي. وبالمثل، جددت الثورة العراقية طرح مسألتين أخريين كانتا تسببان تأثيراً مستمراً من عدم الاستقرار في المنطقة- المطالب الحدودية على الدول المجاورة (الكويت ومنطقة خوزستان في إيران) والمسألة الكردية.

ولكن هذه الصورة لإيران والعالم العربي المستقلين ظاهرياً خلال الفترة حتى عام ١٩٥٨ تقتضي كفاءة مهمة، كفاءة لا بد أن تكون لها وظيفة مهمة في المراحل التالية. فمع أن العلاقات الخارجية كانت، إلى حد بعيد، تدار دون رجوع أحدهما إلى الآخر، فإن إيران والعرب، ولا سيما إيران والعراق، كانا يدركان أن كلاً منهما يشكل عنصراً مهماً في مكوِّن مركزي واحد للعملية الجديدة لتشكل الدول، ولا سيما الأسلوب التربوي. فقد حاولت الدولتان اللتان تشكلتا بعد الحرب العالمية الأولى في إيران والعراق تشديد قبضتها على المجتمع عن طريق تطوير الأساليب التربوية ونشر آيديولوجية الدولة الخاصة بالهوية القومية: استلزمت هذه الهوية، كما في أمكنة أخرى، استرجاع الماضي، أو غربلته، أو حتى اختلاقه لكي يلائم الأغراض الحاضرة، والتعرف على ما يميز شعبهما أو أمتهما الخاصة عن الشعوب أو الأمم الأخرى. وقد ولدت آيديولوجيات العداوة، قبل أي شيء، في متطلبات بناء الدولة القومية. فعلى الجانب الإيراني، حاولت أسرة بهلوي أن تميز إيران عن العرب بإبراز الأمجاد ما قبل الإسلامية، وتشجيع التغييرات في الرمزية، والمفردات اللغوية والأسماء الشخصية، وتعريف إيران بوصفها «آرية» كشكل مميز عن الثقافة والشعب الساميين. وفي القومية الرسمية وغير

الرسمية، والكم الكبير إلى حد مخز من الأدب الفارسي، أصبح العالم العربي يُعرَّف بما لا تُعرَّف به إيران، أي بما كان قد أضعفها في الماضي. وعلى الجانب العراقي، حدثت عملية مشابهة، مع برنامج تربوي اعتمد بقوة على كتابات أحد القوميين السوريين، هو ساطع الحصري. والحصري، الذي كان يعمل في العراق وكتب قصصاً أدبية ركزت على التأثير المشبوه لإيران على العرب، لم يستثمر فقط الخصائص القومية الفريدة للعرب، بل أيضاً عرَّف فارس بوصفها العدو الكبير للشعب العربي. ولكن من السذاجة عزو الخصومات اللاحقة بين العراق وإيران ببساطة إلى هذه الآيدولوجيات: ولكن انتشار هذ الأفكار بعزم الدول على تعبئة سكانها من خلال هذه الآيديولوجيات كان شرطاً مسبقاً مهماً للنزاعات التالية بين الدول.

١٩٥٨-١٩٧٩: القومية العربية تواجه إيران الامبريالية

إذا كان هناك حدث واحد عمل على تحطيم قالب السياسات السابقة في الخليج ووضع أسساً للعقود المتأخرة من عدم الاستقرار والتنافس في الخليج، فإن ذلك الحدث هو الثورة العراقية عام ١٩٥٨. صدعت هذه الثورة، لأول مرة، التقسيم الذي باعد السياسات المحلية للعالم العربي عن السياسات في إيران، وأثارت قلقاً كبيراً داخل النظام الإيراني نفسه. أولاً، إن سقوط الملكية الهاشمية في العراق كان بداية النهاية للنفوذ البريطاني في الخليج، وقد حدث بعد سنة ونصف السنة من الإخفاق الانجلوفرنسي في السويس: كان زوال الاستعمار يلوح في الأفق، وجاء سقوط الملكية في بغداد، وإن يكن البلد مستقلاً منذ عام ١٩٣٢، ضربة إضافية خطيرة لنفوذ بريطانيا ومكانتها. وأعقبت ذلك انسحابات أقل أهمية نسبياً: من الكويت عام ١٩٦١، واليمن الجنوبي عام ١٩٦٧، ومن البحرين، وقطر والإمارات عام ١٩٧١ وعمان عام ١٩٧٧. فنهضت الولايات المتحدة، إلى حد ما، بالدور العسكري، والسياسي والاقتصادي الذي كانت تنهض به بريطانيا، وكانت قد بدأت منذ الأربعينيات بتعزيز موقفها في شبه الجزيرة العربية وانتهزت فرصة الأزمة في إيران لتحل محل بريطانيا كحليف رئيس للشاه. ولكن الولايات المتحدة، على الرغم من تعزيز وجود أسطولها وكونها أصبحت المزود الرئيس بالسلاح لدول المنطقة الموالية للغرب، لم تشأ أن يكون وجودها نسخة طبق الأصل للوجود البريطاني. وكانت النتيجة أن أصبحت إيران تقدم نفسها باضطراد كقوة مهيمنة في الخليج، فطورت أسطولها، ولا سيما بعد عام ١٩٧١، وشددت على تسمية الخليج بـ «الخليج الفارسي». وفي السبعينيات، تعزز هذا التوكيد للزعامة الإيرانية برغبة الشاه في جعل إيران قوة اقتصادية كبيرة، أي «يابان ثانية»: فُهِم هذا المشروع الامبريالي على أنه مقابل للعالم

العربي ككل، وسعت إيران إلى تطوير علاقاتها العسكرية والاقتصادية مع كتلة من الدول غير العربية، كتركيا، وباكستان، وأفغانستان والهند، كثقل موازن للعرب.

ولكن هذا الإصرار على النفوذ الإيراني، نتج عن عامل آخر، هو تحسن العلاقات مع الاتحاد السوفييتي. فإذا كانت العلاقات بين إيران والاتحاد السوفييتي قد فترت بعد انقلاب عام ١٩٥٣، ووصلت إلى مرحلة حرجة عام ١٩٥٩، فإنها عادت بعد ذلك إلى التحسن، حتى أن إيران، في منتصف الستينيات، لم تعد تشعر بأنها تواجه تهديداً رئيساً من الشمال. وفي الواقع، كان هذا يشير إلى أن إيران يمكن أن تركز قواتها من جديد لمواجهة التحدي المحتمل في الجنوب، أي من العراق، وعلى تعزيز وجودها في الخليج. وعلى الجانب العراقي، فتحت ثورة ١٩٥٨ الطريق لتعميق المواجهة مع إيران: التشديد على مطامح القوميين العراقيين من جهة، والتورط الحقيقي أو المتخيل لإيران في السياسات المحلية المفككة الآن في العراق، من جهة أخرى، جعلا، لأول مرة، العلاقة مع إيران عاملاً في السياسات العراقية. حدث هذا كله لأن النزاع الطويل الأمد للحرب الباردة أضيف إلى النزاع الإقليمي: العراق، حليف الاتحاد السوفييتي، يواجه إيران، حليف الولايات المتحدة. وكانت إيران تُعد مسانداً محتملاً لكلتا الحركتين الكردية والشيعية. ونتيجة لذلك، أصبحت لهجة حديث القوميين العرب عن إيران أكثر تشدداً ونقداً: اتهمت إيران بالتوسع، واستخدام المهاجرين الإيرانيين في الخليج كعملاء، والتسلل إلى النظام التربوي العراقي وهلمجرا.

حدث تأثير الحصري على النظام التربوي العراقي خلال العهد الملكي، ولكن البعثيين الذين نشؤوا في تلك الفترة وقدر لهم أن يستولوا على السلطة فيما بعد، هم الذين حملوا أفكاره إلى ذروة اكتمالها الرسمي. تماماً كما اعتمدت تفسيراتهم للدور الدولي للعراق وخصوصية المجتمع العراقي على الاهتمام بالموضوعات المعادية للفُرْس. وهكذا قام حزب البعث، على مدى عقد ونصف العقد بعد وصوله إلى السلطة، بعملية طرد منظمة للعراقيين من أصل إيراني، بدأت بـ ٤٠٠٠٠ كردي فايلي، ووصلت إلى ٢٠٠٠٠٠ أو أكثر خلال السنوات الأولى من الحرب نفسها.

وهكذا، أُعِدَّ المسرح لتنافس عسكري مطول بين إيران والدول العربية استمر على مدى العقدين بين سقوط الهاشميين في بغداد وسقوط أسرة بهلوي في طهران. بعد ثورة ١٩٥٨، بدأت إيران بمساعدة الأكراد في شمالي العراق، وهو تورط بلغ ذروته في الفترة ١٩٦٩-١٩٧٥ حيث خاضت إيران والعراق حرباً حدودية موجهة ولكنها كانت عنيفة أحياناً. والعراق، من جانبه، كان يقدم بعض المساعدة للمجموعات الكردية داخل إيران، وبدأ منذ عام ١٩٦٥

يناصر قضية السكان العرب في جنوب شرقي إيران. وكانت تطغى على النزاع بين الدولتين مشكلة الحدود: رفضت إيران، عام ١٩٦٩، تسوية غير ملائمة كانت بريطانيا قد فرضتها عليها، ولكن هذه المشكلة الحدودية كانت، بحد ذاتها، أقل أهمية، لأن تسوية معقولة كانت ممكنة في أي وقت. وقد تم فعلاً التوصل إلى تسوية بين العراق وإيران في الجزائر عام ١٩٧٥. وقد تضمنت هذه التسوية التي أمكن إنجازها بسبب تعب العراق وتوقف السوفييت عن إمداده بالسلاح، ثلاثة عناصر: اتفاقية حول الحدود البرية المختلف عليها، واتفاقية حول الحدود المائية في شط العرب، والأكثر أهمية، اتفاقية حول عدم تدخل كل دولة في الشؤون الداخلية للدولة الأخرى. وهذه المسألة الأخيرة هي التي أثارت الخلاف منذ عام ١٩٥٨، والتي قدر لها أن تظهر فيما بعد على شكل مواجهة أكثر دموية بعد الثورة الإيرانية.

إن التركيز على النزاع مع العراق لم يمنع إيران من تأكيد موقفها إزاء الدول الأخرى في المنطقة. فعلاقاتها مع الدولة الثالثة القوية في الخليج، أي زميلتها المملكة العربية السعودية، كانت مناسبة، ولكن كان هناك شك متبادل بين الأسرتين الملكيتين، ولا سيما بسبب تقارب إيران الملحوظ مع الهاشميين في بغداد. وعندما انسحبت بريطانيا، حاولت الولايات المتحدة إنشاء تحالف واسع، أي سياسة «القطب المزدوج»، يجمع إيران والعربية السعودية في «ميثاق خليجي» رسمي، ولكن هذا لم يبلغ الحالة الرسمية، وكانت السعودية، التي تفتقر إلى القدرة العسكرية، مرتابة بالإيرانيين. وواصلت إيران، من جانبها، الضغط في سبيل الاعتراف بالشخصية الفارسية للخليج، وكانت تعادي، إلى حد بعيد، الخطط الدستورية التي وضعت للانسحاب البريطاني من الدول الخليجية الأصغر بين ١٩٦٨ و١٩٧١. وهكذا، عارضت إيران، في البداية، استقلال البحرين ولن تقبل سيادتها إلا بعد أن استشارت الأمم المتحدة سكان الجزر. وعلى مستوى رسمي أدنى، ألحت على أن تُعوَّض لقاء تنازلها عن البحرين بالجزر الثلاث الصغيرة، طمب الصغرى وطمب الكبرى وأبو موسى، التي تعود ملكيتها للإمارات: نظراً لعدم وجود اتفاق وشيك قبلت بريطانيا بالاغتصاب الإيراني للجزر عام ١٩٧١، عشية الانسحاب البريطاني. استغلت إيران أيضاً الأزمات في الدول الإقليمية الأخرى لتوكيد نفوذها العسكري: وهكذا أرسلت مساعدة إلى القوى الملكية في اليمن الشمالي بعد عام ١٩٦٢؛ وأرسلت عدة آلاف من الجنود لمساعدة سلطان عمان ضد رجال حرب العصابات الماركسيين في إقليم ظفار الجنوبي بين ١٩٧٣ و١٩٧٥؛ وزودت حكومة بوتو في باكستان بتسليح المروحيات لمساعدتها، مع بعض الدعم العراقي، على إخماد حرب العصابات في بلوخستان في بداية السبعينيات.

ولكن النزاعات على النفوذ، والتسمية، والسيطرة العسكرية في معارضة إيران للدول العربية لم تكن الجانب الوحيد للصورة. وفي الجانب الآخر للصورة، وهو ميدان النفط البالغ الأهمية، ظهر نموذج مختلف، نموذج لم يتطابق فيه خط التقسيم مع الاختلاف العربي الإيراني، بل مع الديموغرافيا والمنطق الاقتصادي. فإيران والدول العربية كانت أعضاء في منظمة أوبك منذ تأسيسها في الستينيات، ولكن منذ مطلع السبعينيات، بدأ الاختلاف بالظهور مع تشكيل الإيرانيين لتحالف مع الدول العربية، بما فيها الدول المتطرفة، لزيارة أسعار النفط. هنا، كان للعراق وإيران قضية مشتركة، وهي قضية وضعتهما وجهاً لوجه مع السعودية والدول العربية الأخرى في الخليج، مع أن هذه الدول تستفيد من رفع الأسعار. وعلى مدى العقدين ونصف العقد، تشاطرت العراق وإيران، على الرغم من اختلافاتهما الأخرى، موقفاً مشتركاً حول الأسعار والحصص: أياً كانت الاختلافات بينهما، فإنها لم تأت نتيجة لتعارض المصلحة الاقتصادية.

أفلت زمام النزاعات بقيام الثورة في العراق عام ١٩٥٨ واستمرت تقريباً لمدة عشرين سنة وتسببت في نشوء صلة، كانت غائبة سابقاً، بين السياسات الإيرانية والدول العربية. وحتى عام ١٩٧٥، كان يبدو وكأن هذه التوترات قد خمدت: سوّت العراق وإيران خلافاتهما في الجزائر، باعتراف العراق بمحور الوادي أو قاعدة خط الوسط في تقسيم نهر شط العرب؛ وهزمت الحركة الثورية في ظفار؛ وتعلمت إيران والسعودية، على الرغم من الشكوك المتبادلة، التعايش معاً. ومن جانبهما، اتفق والروس والأمريكان، ، بروح التفاوض التي كانت سائدة آنذاك، على تخفيف التنافس فيما بينهما في مناطق غرب آسيا والمحيط الهندي. ولكن هذا لم يستمر طويلاً: بعد أربع سنوات، زلزلت السياسات في الخليج بثوران آخر، مفاجىء ومزلزل كالذي حدث في العراق عام ١٩٥٨، أعني الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩.

١٩٧٩-١٩٩٥: إيران ثورية، عراق عدواني

انقلب التفاهم الهش الذي ساد في منتصف السبعينيات بسبب قيام الثورة الإيرانية وتأثيرها على دول الخليج. وكما هي حال كل الثورات، فإن التفسيرات تميل إلى الاختلاف حول ما إذا كان التردي اللاحق في العلاقات قد نتج من التصرفات، التي تعتمد على أشكال مختلفة من الجاذبية الأممية للنظام الثوري، أو ما إذا كانت المسؤولية الرئيسة تقع على عاتق الدول التي تعارض الثورة، والتي استخدمت «التهديد» من قبل

طهران كمبرر لتحقيق أهدافها السياسية، محلياً وفي المنطقة. والواقع هو أن كلا العاملين فعلا في حالة الثورة الإيرانية التي ابتليت بهذه النزاعات، كغيرها من الثورات (فرنسا بعد عام ١٧٨٩، وروسيا بعد ١٩١٧، والصين بعد عام ١٩٤٩، ونيكاراغوا بعد عام ١٩٧٩ وغيرها). ما من قارىء موضوعي للسجل يمكن أن يشك في أن القادة الإيرانيين قد نالوا إعجاب الأقران الثوريين، وبشكل خاص، إعجاب الشيعة خارج حدودهم، وأن قطاعات، على الأقل، من الدولة الإيرانية قدمت دعماً فعالاً، مالياً وعسكرياً، لهذه القوى. ولا يمكن أيضاً أن يشك أحد في أن القادة الإيرانيين كانوا أحياناً يعترضون على الحدود: سمحوا بتطور الصدامات على طول الحدود البرية مع العراق وحاول البعض مراجعة الاتفاق حول البحرين التي عقدها الشاه عام ١٩٧١. وفي الوقت نفسه، كان واضحاً أن الأنظمة العربية، وبشكل خاص النظام العراقي، استجابت للثورة الإيرانية بالسعي لتعزيز مصالحها في الخليج: بمعنى آخر، إضافة إلى الإدراك الواقعي جداً للتأثير المحتمل للثورة الإيرانية على شعبه، ولا سيما على الأكراد والشيعة، ظن النظام العراقي أن الفرصة سانحة لانتزاع السيطرة على الخليج من إيران وتحقيق مطالبه الحدودية وغيرها ضد إيران بالذات. قد لا نعرف القصة كاملة، ولكن من المحتمل، كما يبدو، أن يكون النظام العراقي، وقد تأثر جزئياً بالأخبار المضخمة للمنفيين الإيرانيين، وإلى حد ما خُدع بأوهامهم وافتقارهم إلى المعلومات، قد ظن أنه يمكن إسقاط نظام خميني بالذات عن طريق مهاجمة إيران. وجاءت نتيجة هذه العوامل المتعددة هجوماً عراقياً على إيران في أيلول عام ١٩٨٠ وحرباً استمرت على مدى السنوات الثمان التالية، وهي الحرب الثانية الأطول بين الدول على امتداد القرن العشرين.

وكما هي الحال في كل حرب، فإنه من السهل تعيين سبب واحد: أسهم كلا الجانبين في اندلاع العمليات الحربية في شهر أيلول عام ١٩٨٠، بعد أن سبقتها أشهر من الاتهامات والاتهامات المضادة والصدامات الحدودية، ويبدو أن عدة عوامل كانت تعمل في كل حالة. ولا شك في أن العوامل الدولية كانت حاضرة: رأت إيران أن الفرصة سانحة لتعزيز رسالتها الثورية ضد العراق والقادة العرب الآخرين، وظن العراق أنه يمكنه أن ينقض قبوله لاتفاقية الجزائر ١٩٧٥ بخصوص شط العرب وإبراز قوته في الخليج. وكانت في كلتا الدولتين جماعات تُعد الثورة الإيرانية فرصة لإحياء قضاياها وتصبح فعالة سياسياً-الأكراد والشيعة في العراق، والأكراد والعرب في إيران. وعاود كلتا الدولتين الخوف القديم من المساعدة الخارجية للمعارضة المحلية.

ولكن هذه الأسباب بحد ذاتها قلما سببت حرباً. والعوامل الحاسمة في كل حالة كانت داخلية. فعلى الجانب الإيراني، أطلقت الثورة، ككل هذه العمليات، نظاماً سياسياً كانت فيه الدعوة إلى الثورة خارج الحدود والتأكيدات على الأهمية التي يحظى بها النظام الجديد في البلدان الأخرى جزءاً من الشرعية المحلية للدولة نفسها. إضافة إلى ذلك، فإن آيديولوجية الثورة في إيران، كغيرها من الثورات، قادت شارحيها إلى رفض شرعية أو أهمية الحدود بين الدول: عندما أعلن خميني أنه «لاحدود في الإسلام»، فإنه كان يكرر، في صيغة معدلة، ما أعلنه الثوريون قبل قرنين. وسبب هذا، بالدرجة الأولى، هو منطق الآيديولوجيا نفسها: لا يمكن إضفاء الشرعية على المثاليات التي تم باسمها قلب النظام القديم وتأسيس نظام جديد بمجرد الاستشهاد بما يحدث داخل إيران. وإذا كان لهذه المثاليات أي صلة بموضوعنا، فإنه يجب أن تكون عالمية. أما على الجانب العراقي، فكان هناك عاملان مهمان جداً: فمن جهة، هناك الخوف من التحدي المحلي، الذي تشجعه، بدرجة ما، إيران الرسمية، وهناك، من جهة أخرى، الإغراء بتعزيز الشرعية المحلية عن طريق عمل خارجي لتعبئة الشعور الوطني في الداخل. وليس هناك أي تعليل لاندلاع الحرب يمكن أن يلغي الدور الذي لعبته هذه العوامل المحلية، التي نشأت من تناقض أولويات الدولتين المتورطتين.

أدت الحرب إلى نتائج ثلاث. أولاً، إن الهجوم العراقي الذي لم يؤدِّ إلى انهيار النظام الإيراني، ساعد الجمهورية الإسلامية على تشديد قبضتها السياسية والإدارية على البلد. فخلال السنوات الثلاث التي تلت اندلاع الحرب، واجه النظام كل التيارات الرئيسة للمعارضة في البلد وهزمها، وقد حدثت المواجهة الأكثر إثارة مع مجاهدي خلق في تموز ١٩٨١. وفي الوقت نفسه، لم يكتف النظام بإعادة بناء الجيش النظامي، بل طور مؤسسات شبه عسكرية، الباسيج والبسدران، نهضت بمهمات سياسية داخلية إضافة إلى مهمات في الخطوط الأمامية. ولكن الكلفة الطويلة الأمد للحرب بالنسبة لإيران بلغة التدمير وفقدان الفرص كانت هائلة، ومع ذلك، فإن النتيجة المباشرة أضفت على النظام شرعية وطنية كان يفتقر جداً إليها، ولا سيما بسبب الشعور الواسع الذي كان يسود عام ١٩٧٨ و١٩٧٩ بأن خميني كان متأثراً جداً بالعرب. وخلال وقت قصير، أعادت إيران بناء جيش وقوة جوية؛ وعلى المدى الطويل، أدت الحرب إلى تعبئة عدد كبير من الشباب في الوحدات العسكرية وشبه العسكرية. وفي المستوى الآيديولوجي، لجأ النظام أيضاً إلى تعديل رسالته، فأدخل العناصر الوطنية، إضافة إلى العناصر الإسلامية الصارمة إلى ذخيرته: كان الخميني في الأيام الأولى للثورة فقط يخاطب «شعب الإسلام» وبدأ الآن يتحدث عن إيران وضرورة الدفاع عن هذا الوطن الخاص.

ثانياً، أدى الهجوم العراقي على إيران إلى عودة الدول العربية الأخرى في الخليج إلى تصحيح الاصطفاف. ومن الخطأ القول إن هذه الدول ساعدت العراق حقاً. فقد استمر الخوف يخامرها من العراق، وفي الوقت نفسه، حافظت على علاقات مع إيران بدرجات مختلفة: في حين كانت الكويت والعربية السعودية أقرب إلى العراق، وتقدمان له عوناً مالياً مهماً، قدر بنحو ٣٠ بليون دولار عند نهاية الحرب، احتفظت بعض الدول الأضعف في الخليج، ولا سيما دبي وعمان، بعلاقات تجارية ودبلوماسية مع طهران. وكان واحداً من أهم الأدلة على هذا القلق الموجه إلى كل من بغداد وطهران هو إنشاء مجلس التعاون الخليجي. فعلى مدى سنوات قبل الثورة الإيرانية، كانت هناك دعوات، وخصوصاً من الولايات المتحدة وإيران، لإنشاء حلف أو ميثاق: السبب في عدم إنشائه هو أن العرب، وخصوصاً العربية السعودية، كانوا يخشون السيطرة الإيرانية. وفي الوقت نفسه، كانت الملكيات العربية تخشى العراق، كما كانت تخشى اليمن، ولكن بدرجة أدنى. فالملكيات الغنية القليلة السكان كانت تخشى الدول الأكبر، وخصوصاً الجمهوريات العربية الأكثر سكاناً والأقل نسبياً بالموارد النفطية. وهذه القلق المزدوج هو الذي يعلل إنشاء مجلس التعاون الخليجي عام ١٩٨١. كان تأسيس هذه الاتحاد بين الأسر الحاكمة في الخليج ممكناً فقط بسبب انشغال إيران والعراق ببعضهما بعضاً. ولم تكن وظيفة هذا المجلس، كما بدا في حينه، كبح النفوذ الإيراني، بل، على الأصح، حماية الملكيات العربية من نفوذ العراق. وكما أظهرت أحداث عام ١٩٩٠، فإن عنوانه الحقيقي كان يجب أن يكون «إبعاد صدام حسين عن المجلس الخليجي».

ولكن توقيت إنشاء مجلس التعاون الخليجي كان مهماً، لأنه حدث في مرحلة كان فيها العراق في وضع عسكري أقوى وبدا أنه قادر على إحراز نصر على إيران. وقد أدركت الدول الخليجية الأخرى تماماً معنى هذا. وقدمت المساعدة للعراق، ولكن، في الوقت نفسه، كانت تخشى نصره. ولكن مشكلتها وجدت حلاً إلى حد كبير منذ منتصف عام ١٩٨٢، عندما راح مجرى الحرب يتأرجح ضد العراق وبدا أن إيران يمكن أن تنتصر: باتت مساعدة العراق ممكنة دون أن تخشى التعرض لنتائج سلبية. ففي عام ١٩٨٤، انتقل هذا الاصطفاف خطوة إضافية، عندما بدأ العراق يهاجم السفن الإيرانية في محاولة منه لتدويل الحرب: لم تكن هناك سفن عراقية ترد إيران بمهاجمتها بسبب الحصار الإيراني للموانئ العراقية، لذلك راحت إيران ترد بمهاجمة سفن أقرب حلفاء العراق، السعودية والكويت. وهكذا، بدأت «حرب ناقلات النفط» التي انجرّت إليها الولايات المتحدة والأساطيل الأخرى وجاءت لمصلحة العراق.

وكانت النتيجة الثالثة للحرب هي الإبعاد التدريجي لإيران عن السكان في دول الخليج العربية. ولكن ليس من السهل البت بدقة بهذه المسألة، فهناك ما يدعو إلى الشك بخصوص الادعاءات، سواء حول حصول تعاطف كبير مع إيران مباشرة بعد وصول خميني إلى السلطة، أو حول أن يكون حدث تحول تام في الرأي العام العربي تحت تأثير الحوادث التي أعقبت ذلك الوصول. والواقع هو أنه، لا يمكن لأحد أن يحدد بدقة اتجاهات الرأي العام. كان الإيرانيون يأملون أن تقوم الجماهير المظلومة، المستضعفون في الخليج، بمساندة الثورة الإيرانية. ولا شك في أنهم كانوا يأملون أيضاً أن يقوم السكان الشيعة حيثما وجدوا بلعب دور رئيسي في معارضة الحكومات القائمة. كانت وجهة النظر الأخيرة صحيحة إلى حد كبير: في العراق، ازداد الدعم لـ **الدعوة الإسلامية السرية** عام ١٩٧٩ و١٩٨٠، ولا بد أن تكون حرب العصابات الضعيفة المستوى التي كانت تُشَن في المدن العراقية قد أسهمت في قرار صدام في المضي إلى الحرب مع إيران؛ وفي البحرين، كانت منظمة شيعية سرية على وشك تدبير ثورة عام ١٩٨١؛ وفي الكويت، قام أشخاص غير كويتيين، بين ١٩٨٣ و١٩٨٥» بشن حملة لتفجير القنابل بمساعدة من الشيعة في الكويت. ولكن هذه الحركات لم تنجح، ليس ذلك فقط، بل إن هناك دليل مهم على أنها كانت محدودة حتى بين الشيعة الذين يقدمون الدعم للثورة الإيرانية. وحافظت أكثرية الشيعة الذين يشكلون نحو ربع سكان الكويت على دعمها للحكومة الكويتية. وواصل الشيعة في البحرين، على الرغم من تعاطفهم مع إيران، العمل ضمن الإطار السياسي البحريني لاستعادة الدستور الذي ألغي عام ١٩٧٥. وقبل كل شيء، حافظت جماهير الشيعة في العراق، على الرغم من استيائها من صدام، على تأييدها ولم تقم بثورة استجابة للدعوات الإيرانية. ومن السذاجة القول إن الثورة الإيرانية كانت تُعد كثورة شيعية، أو إنها كانت، حتى الآن، فصلاً آخر في تاريخ التوسعية الإيرانية. ولكن شيئاً من الشك وبعض التأييد لقومية عربية أو عراقية كانا واضحين. ولذلك كانت نتيجة الحرب أبعد ما تكون عن تكوين المزيد من الروابط أو التضامن بين العرب والفرس لمضاعفة تلك الانقسامات التي سببتها السياسات المبكرة للدول والحركات القومية.

أدى انتهاء حرب الخليج إلى بعض التحسن في العلاقات بين إيران ودول مجلس التعاون الخليجي، ولكن الشك بقي قائماً. واستمرت التوترات حول المشاركة الإيرانية في موسم الحج، لأن المشرفين السعوديين على تنظيم الحج كانوا يظنون أن الحجاج الإيرانيين يستغلون زيارتهم إلى مكة والمدينة لأغراض سياسية. كما استمرت الصعوبات في العلاقة مع الإمارات بسبب عدم إيجاد حل لمشكلة الجزر الثلاث: طمب الكبرى وطمب الصغرى وأبو موسى: أدى

تعزيز إيران لمركزها في تلك الجزر إلى احتجاجات من قبل البلدان العربية. والأهم من ذلك، أن وقف إطلاق النار بين إيران والعراق عام ١٩٨٨ لم يؤد إلى استقرار الوضع في الخليج، وبدلاً من ذلك، أدى، بعد سنة ونصف السنة من الهدوء الظاهري، إلى أزمة جديدة بين العراق والكويت، بلغت ذروتها بالاحتلال العراقي للكويت في شهر آب ١٩٩٠.

كان الاتفاق ضعيفاً حول أسباب الغزو العراقي للكويت، قياساً بمثيله في الغزو العراقي لإيران عام ١٩٨٠. والاختلاف واضح بما فيه الكفاية: فإذا كان يمكن التذرع بأن الثورة الإيرانية تشكل تهديداً سياسياً وعسكرياً للنظام العراقي، فإن هذا لم يكن صحيحاً في حالة الكويت. ولكن يمكن النظر إلى الهجوم العراقي على الكويت على اعتباره استمراراً للمنطق المماثل الذي دفع إلى الهجوم المبكر على إيران. فقد كانت هناك أسباب دولية، ولا سيما إحساس العراق، وهو إحساس شاركته فيه إيران، بأن قوته الاقتصادية تمنى بالضعف نتيجة لانخفاض أسعار النفط، وهو ميل كان يشجعه الخبراء في كل من الكويت وأبو ظبي لزيادة حصصهما في منظمة أوبك. وكان الخوف واضحاً في كل من طهران وبغداد من أن تكون دول مجلس التعاون الخليجي تسعى من زيادة إنتاجها إلى إبقاء العراق وإيران في حالة ضعف. وفي الوقت نفسه، ربما شعر العراق بوجود فراغ سياسي في الشرق سببه فقدان التقدم في الإطار العربي الصهيوني، ويمكن للعراق أن يملأه بحركة ديناميكية. ولكن العوامل المحلية كانت مهمة كما كانت عليه عام ١٩٨٠، وبشكل خاص، العلاقة بين المأزق إزاء إيران والشعور الداخلي: حارب صدام إيران على مدى ثمان سنوات، وبقي على قيد الحياة، دون أن يحقق الكثير مما يمكن أن يعتز به. فقد قتل مئات الألوف من العراقيين، ووقع عشرات الألوف من الأسرى في يد الإيرانيين ووصل الدين الوطني إلى نحو ٨٠ بليون دولار. وربما شعر بعد الحرب مباشرة بأنه يمكن أن يفرض على إيران سلاماً غير ملائم وانتظر، كما يبدو، ليعرف رد فعل إيران. ولكن وفاة خميني في حزيران عام ١٩٨٩، وما أعقبها من حزن ومساندة للنظام، والاعتراف السريع بالحكومة الإيرانية، كل هذا قد يكون أقنعه بأن لن يستطيع انتزاع تنازلات إيرانية كبيرة. ويمكن القول إن الهجوم على الكويت لم يكن على علاقة كبيرة بنزاع مع العالم العربي، وإنه على علاقة أكبر بعجز صدام عن إجبار الجمهورية الإسلامية على الركوع. وفي ظل هذه الظروف، شعر صدام، كما يبدو، بأن فشله في تحقيق تقدم في الشرق يجب تعويضه بمهاجمة الكويت. كانت الكلفة المحلية للجمود عالية جداً؛ في حين كانت التوقعات للفائدة الدولية كبيرة جداً.

لسنا بحاجة هنا إلى تكرار تفاصيل الحوادث التي تلت الغزو العراقي للكويت: يكفي أن نقول إن إيران، على الرغم من عدائها لأي غزو خارجي لمنطقة الخليج، فإنها لم تعارض الائتلاف الذي قادته الولايات المتحدة في حربها مع العراق. ولكن الحرب، التي ألغت إلحاق الكويت بالعراق وقلصت قوته، لم تجد حلاً للقضايا الأكثر أهمية في الخليج بالذات، أي القضايا التي سببت الأزمة في المقام الأول. ولم يحدث تقدم في القضايا ذات الاهتمام الدولي: واصل العراق الاعتراض على الحدود مع الكويت، ولا سيما بعد أن أعيد رسمها من قبل الأمم المتحدة لمصلحة الكويت؛ ولم يحدث تقدم حول «التوحيد»، فيما يتعلق بحقول النفط التي تمتد تحت حدودهما المشتركة؛ وبقيت أسعار النفط أبعد من أي عملية ديبلوماسية أو تفاوضية، مع خضوع العراق لحصار كامل؛ وباستثناء القيود الدقيقة على أسلحة الدمار الشامل العراقية، فإنه لم تكن هناك دراسة لإجراءات متعددة الجوانب لمراقبة الأسلحة بالنسبة لدول الخليج ككل، وواصل سباق التسلح تقدمه بسرعة. والأكثر أهمية أن الأسباب السياسية المستبطنة لكلا الحربين، وشخصية النظامين السياسيين في إيران والعراق، وتوسعاً، في الدول الأخرى بقيت دون تغيير أساسي: في حين حدث في الكويت بعض التحسن السياسي، الذي ترافق بانتخابات برلمانية في تشرين الأول عام ١٩٩٢، فإن النخبة الحاكمة في السعودية بقيت قلقة حول استياء القوميين والمتدينين، ولم تكن إصلاحاتها الدستورية كبيرة التأثير؛ أما في إيران، فإن النظام، الذي كان مصدوماً بالضغوط الاقتصادية والاجتماعية، ويواجه صعوبات متواصلة في الخارج، فكان محاصراً أكثر من أي وقت منذ أزمة ١٩٨١. ولهذا السبب، تواصلت صعوبات التكيف الإقليمي وإغراءات المواجهة الخارجية.

ولذلك، فإن مسرحية ١٩٩٠-١٩٩١، أعقبتها، بدرجة مهمة، العودة إلى الحالة القلقة الراهنة، مع اختلاف هو أن العراق كان، لبعض الوقت على الأقل، ضعيف القدرة. ولم يؤد رضى إيران عن رد فعل مجلس التعاون الخليجي والولايات المتحدة على العراق إلى أي تحسن في العلاقات مع العربية السعودية، أو في العلاقات مع العراق: على العكس، برزت بعد حرب الكويت قضيتان على الأقل جعلتا العلاقات مع العربية السعودية والدول الأخرى أكثر صعوبة. أولاً، استمر النزاع بين إيران والغرب، ولا سيما الولايات المتحدة. وسرعان ما تبددت التوقعات بتحسن العلاقات بين طهران وواشنطن التي كانت موجودة مباشرة في أعقاب حرب الكويت: في الأشهر الأولى لإدارة كلينتون، عاد الاختلاف من جديد، وطورت واشنطن سياسة «الاحتواء المزدوج» التي صممت لتقييد وإضعاف كل من العراق وإيران. ومع أن واشنطن لم تستطع الحصول على دعم كامل لسياستها من قبل الغرب واليابان، فإنها كانت قادرة على ممارسة

ضغوط اقتصادية مهمة على إيران. أما دول مجلس التعاون الخليجي فقد رفضت تمسك إيران بضرورة حل مشكلات الأمن في الخليج دون تدخل خارجي، وخصوصاً دون تدخل الولايات المتحدة. وكان هذا مرفوضاً من قبل الكويت والسعودية، اللتين كانت سياستهما الأمنية بالكامل تعتمد على الولايات المتحدة. وبررت الولايات المتحدة احتواءها لإيران بالإشارة إلى أربع قضايا: معارضتها لعملية السلام بين العرب وإسرائيل، ودعمها لـ «الإرهاب»، بما في ذلك الدعوة لقتل سلمان رشدي، وخططها المزعومة لإنتاج أسلحة نووية، وسجلها المحلي في حقوق الإنسان. وكما في حالة سياستها السابقة لـ «احتواء» الاتحاد السوفييتي، التي أعلنتها لأول مرة في الأربعينيات، فإن الهدف الظاهر لسياسة احتواء توسع الدولة الثورية لحجب الهدف الآخر في تقويضها كلياً عن طريق تجريدها من شرعيتها الآيديولوجية العالمية، أي نشر الثورة.

والمسألة الأخرى التي أبعدت إيران عن مجلس التعاون الخليجي، والتي كانت أقل وضوحاً ولكنها موجودة في عقول حكام الخليج، هي الخوف من أن تحدث أزمة في العراق ويسقط النظام تحت تأثيرالضغوط الدولية والمحلية، وتسارع إيران إلى انتهاز الفرصة لتنصيب أنصارها في بغداد. كانت إيران قد فشلت في تشجيع ثورة في العراق خلال حرب السنوات الثمان، وترددت في الفرصة التي أتاحها التمرد العراقي في شهر آذار عام ١٩٩١. ولكن من الواضح أن إيران احتفظت أيضاً باهتمام طويل الأمد في المستقبل السياسي للعراق ويمكن أن نتوقع لها أن تنتهز أي فرصة لتعزيز مصالحها عن طريق أكرادها وأصدقائها الشيعة. أما السعوديون، وربما دول أخرى، فكانوا يظنون أن وجود نظام بعثي ضعيف، حتى مع وجود صدام حسين على رأسه، أفضل من قيام جمهورية إسلامية مناصرة للإيرانيين في العراق.

الجغرافيا السياسية الخليجية في التسعينيات: القضايا

من منظور منتصف التسعينيات، يبدو الخليج المنطقة الأكثر اضطراباً في العالم، إذا وضعنا في اعتبارنا مجموعة الموارد الاقتصادية، والتوتر المسلح وعدم الاستقرار السياسي الداخلي. وخلف هذه الحالة من عدم الاستقرار، يجدر بنا أن نبحث عن العوامل التي تكوّن الصعوبات. وبقدر ما يتعلق الأمر بالمسائل الدولية، فإنه يمكن تحديد ما لا يقل عن ستة مجالات للتوتر: الأرض، والأقليات العرقية والدينية، والنفط، وسباقات التسلح، والنزاعات حول توجه السياسات الخارجية، وتدخل الدول في الشؤون الداخلية لبعضها بعضاً. إذا تمت معالجة القضايا الإقليمية بشكل ملائم، فإنه يمكن حلها عن طريق التسويات، سواء كانت قضية شط العرب أو قضية جزر طمب الصغرى وطمب الكبرى وأبو موسى: تُعد هذه

القضايا بسيطة نسبياً قياساً بمعايير النزاعات الحدودية الأخرى. ويمكن أيضاً حل قضية الأقليات إذا لم تحرضها عوامل خارجية. فالعراق لا يطالب رسمياً بخوزستان؛ وإيران تقبل سيادة دول الخليج التي تعيش فيها أقليات إيرانية. وتتحول هذه الجاليات إلى قضية دولية رئيسة فقط عندما تختار الدول، لأسباب أخرى، أن تجعلها كذلك. وبخصوص النفط، هناك اختلافات في الرأي والمصلحة ولكن، كما في السبعينيات، فإن هذه الاختلافات لا تتمشى مع أي انقسام إيراني عربي بل مع الانقسام الذي استبطن الهجوم العراقي على الكويت عام ١٩٩٠، أي بين دول منتجة للنفط بكميات أكبر وسكان أقل، وبين دول تتنازع على سوق عالمية محدودة. فالعوامل التجارية والديموغرافية، لا الدينية أو التاريخية، هي التي تعلل هذه القضية، وهي قضية يمكن حلها عن طريق التفاوض المتعدد الجوانب: ولهذا السبب، تبقى أوبك هي الميدان الواضح. وبالمثل، فإن قضية سباق التسلح لا بد من أن تكون مفتوحة للحل ضمن ظروف سياسية مناسبة: على الرغم من كل هذا، يُنظَر إلى سباقات التسلح وكأنها تتمتع باستقلالها الخاص، بما يتجاوز المنطق أو الرقابة السياسية، وقد ولدت هذه القضية في الخليج من شكوك سياسية واضحة لدى الدول الثلاث الرئيسة تجاه بعضها بعضاً والإحساس بأن كلاً منها يمكن أن تغريها حسابات سياسية بالتورط في مغامرات عسكرية إضافية في المستقبل. وينطبق الشيء نفسه على القضيتين النهائيتين المذكورتين أعلاه، أي تنظيم السياسة الخارجية وعدم التدخل: الأخيرة وظيفة خالصة للإرادة السياسية التي يمكن حلها بسهولة، من خلال المشورة الواسعة وتوفيق الاختلاف المسموح به، كالاختلاف حول القضية العربية الإسرائيلية.

ليست القضايا نفسها هي التي تطرح مشكلات أكبر، بل، على الأصح، خطر الأنظمة الرئيسة الثلاثة إزاء شعوبها ومخاوفها مما تسعى الأنظمة الأخرى إلى استغلاله. وفي ظل هذه الظروف، تعكس العلاقات بين إيران والعرب، وآيدولوجيات التنافس والشك التي تولّدها دول الخليج، الشخصية السياسية لهذه الدول بالذات. وما ما رأيناه في التسعينيات هو النموذج منذ تعارض القومية العربية مع مصالح الدولة الإيرانية الذي ظهر لأول مرة عام ١٩٥٨: أنتجت الاضطرابات في إيران والدول العربية حالة تتشابك فيها اليوم سياسات كل البلدان، ولكن هذا التشابك ترافق بتدخل الدول التي تشدد آيدولوجياتها على الاختلافات، وتعزز الفجوات النفسية، بين الإيرانيين والعرب. ولذلك عمل نشوء الدولة الحديثة، وأشكال القومية المتطرفة والآيديولوجية الثورية المرافقة لها، إضافة إلى إبعاد العراق عن الملكيات العربية في الخليج، على تعميق الشرخ أكثر مما كان عليه بين العالم العربي وإيران.

الفصل السابع

الأصولية والدولة
إيران وتونس

إن نهوض الأصولية الإسلامية سبب الكثير من الادعاءات المتناقضة غالباً فيما يتعلق بأهميتها للعالم المعاصر. وهناك داخل البلدان الإسلامية نفسها من يحاول أن يثبت أن فجراً جديداً للقوة الإسلامية قد بزغ-هذه المقولة التي تعرضها الثورة الإيرانية بلغة منمقة، تعززت ظاهرياً بانهيار الاتحاد السوفييتي بعد عقد من الزمن، الأمر الذي يفسره بعض الإسلاميين لكي يثبتوا أن الإسلام هو وحده الآيديولوجيا المنافسة التي تتمتع بإمكانات عالمية. وفي الغرب، تتباين التفسيرات لـ «التحدي» الذي تمثله الحركات الإسلامية، فيفسره البعض بأنه تهديد جديد يماثل الشيوعية، أو كجزء من أسلوب جديد للسياسات العالمية التي تهيمن عن طريق «صراع الحضارات». ويرى آخرون أن الحركات الإسلامية تستجيب لعصر جديد، مفاهيمي، وحتى أخلاقي اسمه «مابعد الحداثة» لم تعد فيه ادعاءات الخطاب العقلاني التي استمدت من حركة التنوير الأوروبية صحيحة لا كوسائل تحليلية ولا كشواخص أخلاقية هادية.

والتحليل التالي لا يستجيب لأي من هذه التفسيرات. فالجدل حول أن الإسلام يشكل تحدياً استراتيجياً للغرب لا معنى له، سواء أثاره الإسلاميون أو خصومهم، وذلك بسبب ضعف الوضع الاقتصادي في البلدان التي يفترض أنها تشكل تهديداً. إن نظرية صراع الحضارات تعمل بمفهوم حتمي لـ «الحضارة»، وتصور، على نحو أضعف، درجة الصراع داخل الشعوب ذات التوجه المتماثل. وهناك، فيما يتعلق بالمطالبة بالتخلي عن مشروع التنوير، درجة عالية من المبالغة والإسقاط -مبالغة في تقدير مدى «الحداثة» المفترضة للعالم المعاصر، وإسقاط لما يمكن أن يكون أشكالاً صحيحة لتحليل أدبي على أرضية مختلفة جداً من حيث الواقع الاجتماعي والسياسي. والتحليل التالي، على العكس، ليس رُؤيَويِاً Apocalyptic ولا «ما بعد

الحداثة»: إنه، على الأصح، محاولة تستخدم بالتأكيد أصنافاً تقليدية ومنطقية من التحليل، لفهم حدوث المد الإسلامي، وتنوعه وحداثته.

لم يكن العقد أو العقدان الماضيان أول فرصة تتخذ فيهما القوى التي تدعي أنها تمثل «الإسلام، موقفاً عالمياً جازماً. فالزخم الذي انطلق في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي استغرق أكثر من ألف سنة لاستنزاف نفسه ورسم حدود اليوم: إذا كان العرب قد طردوا من أسبانيا في نهاية القرن الخامس عشر، فإن العثمانيين حاولوا القيام بهجوم معاكس في القرن السادس عشر وأخضعوا معظم بلدان شرقي البحر الأبيض المتوسط وشمال أفريقيا لسلطانهم. لقد فشل حصار مالطة في منتصف القرن السادس عشر؛ في حين نجح حصار كريت بعد مضي أكثر من قرن. وحيث صمدت Vittoriosa، و Cospicua، و Senglea، فقد خضعت Chania، و Rethimno، و Heraklion-بخاصة، لأن خطوط إمداد العثمانيين كانت قصيرة. وحكمت الأمبراطورية العثمانية كريت حتى عام ١٨٩٨. ولم تتداع تلك الامبراطورية إلا عند نهاية الحرب العالمية الأولى عندما اقتحمت البحر المتوسط امبراطوريات أخرى. وفي الجنوب الشرقي، قامت مواجهة مماثلة طويلة بين العالمين المسلم والهندوسي، وتتوجت تلك المواجهة بتأسيس امبراطورية المغول في شمال الهند.

في هذه الحالة، كما في حالات أخرى كثيرة جداً للصراعات العالمية والمذهبية، يوفر الماضي مخزوناً من الرموز والمخاوف، حتى وإن لم يساهم بالكثير لتعليل انبعاث الهويتين، الدينية والعرقية. فالمسلمون وجيرانهم غير المسلمين في البحر الأبيض المتوسط وأمكنة أخرى يدركون عادة هذه السوابق ويستحضرونها، لتبرير أو تكذيب أكثر الدلائل حداثة للجزم الإسلامي. ولكن التوسعات المبكرة للإسلام -في القرون السابع إلى العاشر الميلاديين مع الفتوحات العربية، وفي القرنين السادس عشر والسابع عشر على يد العثمانيين، حدثت في بيئة مختلفة جداً لسببين واضحين. أولاً، لم تكن قد توفرت بعد للغرب البيئة التاريخية التي تضمن سيادته الصناعية والعسكرية. واليوم، يمكن أن تمثل الدول الإسلامية تهديداً خطابياً للغرب، ويمكن أن تشارك في أعمال إفرادية للضغط العسكري أو الاقتصادي ضده، ولكن الظرف الاستراتيجي تغير. فالدول الإسلامية عاجزة عن صياغة تحدٍّ متفق عليه، فما بالك بإعادة رسم الحدود. وبهذا المعنى، فإن تلك المناطق في أوربة التي تعرضت سابقاً للاحتلال أو التهديد من الجنوب منيعة اليوم إلى حد كبير-سيل العمال المهاجرين إليها.

ثانياً، إن التحدي المعاصر الذي يمثله «الإسلام» ليس إطلاقاً حول العلاقات بين الدول، بل حول كيف ستنتظم هذه المجتمعات والدول الإسلامية نفسها وما مضامين هذا التنظيم

بالنسبة لعلاقاتها مع العالم الخارجي. والزخم نكوص نكوص داخلي، نكوص أكثر منه استمرارية للفتوحات العربية والإسلامية، مهما كان بعيداً. وكما سنرى لاحقاً، فإن النشوء الأحدث للسياسات الإسلامية في الدول والحركات الشعبية في العالم المسلم لا يمثل تهديداً كبيراً للعالم غير المسلم في الخارج؛ بل هو استجابة للضعف الملحوظ في العالم الإسلامي وقهره وأكثر اهتماماً بالتجديد الداخلي. تترافق هذه العملية بالكثير من الشجب للعالم الخارجي ويجب ألا يحجب القيام أحياناً بأعمال عنف ضده حقيقة أن الإحياء الإسلامي يهم، قبل كل شيء، العالم الإسلامي بالذات. والسؤال الذي يطرح هو ما إذا كانت محاولات الإحياء هذه تهدد العالم الخارجي، وهي بصراحة ليست كذلك، بل ما إذا كان يمكنها، بمختلف أشكالها، أن توفر حلاً للمشكلات التي تواجهها المجتمعات المسلمة اليوم.

وتوفر التسعينيات موقعاً مفيداً معقولاً لتقييم أسباب ونتائج نهوض ما يسمى بالأصولية الإسلامية أو «دين الإسلام». وقد انقضى عقدان على النجاح الأكثر إثارة لهذه الحركة، أي وصول آية الله خميني إلى السلطة في شهر شباط عام ١٩٧٩ وتأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران. ويسمح مرور الزمن بتقييم إنجازات الثورة في بناء دولة ما بعد الثورة ودراسة تأثيرها على الصعيد العالمي. وقد شهدت السنوات منذئذ نمو الحركات الأصولية في عدد من البلدان، ولا سيما الجزائر، ومصر، والأردن وأفغانستان. ومع أن الغزو العراقي للكويت في شهر آب عام ١٩٩٠، قام به نظام علماني بالتأكيد ومعاد في توجهه لرجال الدين، إلا أنه عمل على تعبئة العاطفة الإسلامية في مجموعة من البلدان لدعم صدام حسين. وفي تلك السنوات أيضاً أصبح عدة ملايين من المسلمين في أوربة الغربية أكثر تنظيماً وصراحة في هويتهم الإسلامية. وأصبحت مشكلة رشدي، التي تفجرت عام ١٩٨٩ بفتوى خميني بموت الكاتب، مصدراً خاصاً للنزاع والاستياء.

تشتت «الإسلام»: أربع شواخص هادية

يمكن أن يفيد هذه الوصف السريع للتطورات منذ السبعينيات في توضيح بعض ملامح هذا الاتجاه العالمي، كما يفيد في إبراز مخاطر التبسيط فيما يتعلق به. وعلى ضوء الاختلاف وسجل العقدين الماضيين، يمكن طرح بعض الملاحظات العامة حول هذا التيار ووضعه في منظور أوسع. وهناك أربع من هذه الشواخص المهمة، بشكل خاص، بالنسبة لأي تقييم للمسرح الحالي للحركات الإسلامية.

أولاً، دعونا ننظر إلى دين الإسلام كسياسة. فالكلمتان «إحياء، و «أصولي» مضللتان، لأنهما تشيران إلى اتجاهات داخل دين ما. هذا التيار الإسلامي لا يتضمن إحياء لعقيدة دينية، بل تأكيداً على الصلة الوثيقة بين السياسة وهذه العقيدة، التي تفسر انتقائياً. تميزت الحركة الإسلامية بشخصية دينية قوية، ولكنها لم تتضمن حركة للهداية من ديانات أخرى أو إعادة جماعات كانت مسلمة إلى الإيمان بعد أن تخلت عنه. وعلى الأصح، تضمنت التأكيد على أنه، لمواجهة الأفكار الأوروبية العلمانية والحديثة، يجب أن تلعب القيم الإسلامية دوراً بارزاً في الحياة السياسية والاجتماعية، كما يجب أن تعرِّف هوية الشعوب الإسلامية. وإذا كان هناك من رابطة تربط الحركات المتعددة التي توصف بـ «الأصولية»، فإن تلك الرابطة لا تتصل بتفسير تلك الحركات لـ «الأصول» الإسلامية-القرآن والحديث-بل بقدرتها على تقرير سياسات الشعوب المسلمة. تهتم الحركات الإسلامية، بصورة رئيسة، بالدولة، ومقاومة ما تُعده مؤسسة غريبة وجائرة، وطريقة الوصول إليها والسيطرة عليها عن طريق عدد من التكتيكات. وفي هذا المنظور، يمكن مقارنة نهوض حركات الإسلاميين في السبعينيات والثمانينيات بنهوض تلك الاتجاهات في أمكنة أخرى والتي تنشر الايديولوجية الدينية في متابعة الأهداف السياسية، للقوميين والشعبيين -في المسيحية، واليهودية، والهندوسية والبوذية. وإذا وضعنا في الاعتبار اتجاه المسلمين أنفسهم واتجاه من يكتبون حول «الإسلام» لمعالجته كظاهرة وحيدة وفريدة، فإنه سيكون من الفطنة، من الآن فصاعداً، أن نفحص أي تعميم حول الإسلام على محك ممارسات من يستخدمون ديانات أخرى غير إسلامية بأسوب سياسي مماثل.

ثانياً، دعونا ندرس مختلف أشكال الإسلام. فعندما تصبح الشخصية السياسية واضحة، فإن الإمكانات تصبح أكبر لتعريف وتفسير عدد من حركات الإسلاميين وأفكارها، لأن هذه الحركات تختلف وفقاً للبيئة السياسية والاجتماعية التي تنشأ فيها. وأولى هذه الحركات هي ثورة الإسلاميين الشعبيين. وتكون هذه حيث تقوم حركة الشعبيين داخل بلد إسلامي بتحدي دولة علمانية أو دولة تُعد غير كفوءة إسلامياً، فيما يتعلق بالسلطة السياسية: تقليدياً، كانت هذه هي حالة إيران في ١٩٧٨-٧٩، وتصح أيضاً

على الجزائر، وتونس، ومصر، وتركيا، وفي ظروف مختلفة جداً، على أفغانستان. وهي حالة تستدعي ثورة ضد دولة التحديث والمركزة. ويكون الشكل الثاني من السياسات الإسلامية حيث يستخدم الإسلام من قبل الدولة نفسها لتبرير موقفها وتعزيزه. هنا نجد طيفاً يتراوح من الاستحضار الشكلي للهوية الإسلامية من قبل من هم، في الواقع، حكام علمانيين (ناصر في مصر، المغرب، (FLN) جبهة التحرير الوطني في الجزائر، البعث في سورية والعراق) وانتهاء إلى استخدام الإسلام كجزء أكثر أهمية من سلطة الدولة وقوتها. وهذه الفئة أيضاً لا تسمح بتعريف بسيط، لأن الأنظمة التي تعلن أنها تكتسب شرعيتها من الإسلام تحتل مكاناً عبر سلسلة من الخيارات السياسية: دكتاتورية عسكرية (ليبيا، باكستان، السودان)؛ أو حكم أقلة قبلية (العربية السعودية)؛ أو دكتاتورية علماء الدين (إيران). وما من شيء يمكن أن يوضح مدى اعتماد السياسات الإسلامية على بيئة موجودة من قبل وتعمل كأداة لسلطة الدولة.

ونجد شكلاً آخر مختلف للسياسات الدينية في بيئات النزاع الطائفي أو العرقي. هنا يعمل الإسلام على التعبير بوضوح عن مصالح وهوية المجموعات التي تشكل جزءاً من جماعة سياسية أوسع متغايرة في مشاربها الدينية، أي جماعة سياسية يمكن أن تضم مسلمين وغير مسلمين أو، حتى في حال كان الجميع مسلمين، فإنها تضم مسلمين من طوائف مختلفة أو مجموعات مختلفة، لغوية وعرقية. هذا الشكل لا يحظى باهتمام كبير على الصعيد العالمي، ولكنه جزء رئيس من صورة السياسات الإسلامية في العالم المعاصر. ونجد هذه الأشكال المختلفة التي تأسست منذ زمن طويل في لبنان والقوقاز، وفي حالة النزاع القبطي الإسلامي في مصر[1]. وقد خلقت التطورات الحديثة بيئات جديدة يمكن لهذه الاتجاهات أن تنمو فيها كجزء من النزاعات داخل دول معينة. وأخيراً، هذه هي البيئة التي ينتشر فيها الإسلام في أوربة الغربية، كجزء من تعريف الذات عند الجماعات داخل مجتمع علماني ما بعد مسيحي. يحدث مثل هذا في البلقان: على الرغم من كل ما يقال، وبصورة رئيسية من قبل المسيحيين الأرثوذكس في صربيا واليونان، حول تحد «مسلم» للبلقان، فإن غير المسلمين هم الذين

١- إن ما يحدث بين الحين والآخر في مصر هو من قبيل التصرفات الفردية ولا يشكل ظاهرة، ولكن الغربيين يريدون لها أن تتحول إلى ظاهرة تتيح لهم التدخل في شؤون مصر الداخلية، كما فعلوا على مر العصور -المترجم

حركوا الوضع هناك، وبعملهم هذا، دفعوا المسلمين، في البوسنة وألبانيا، على تبني مواقف أكثر تشدداً. وبهذا المنظور أيضاً يمكن أن نرى بعض حركات الإسلاميين في الجزائر: كتعبير عن العداوة العربية للأقلية القبائلية التي تؤمِّن لها اللغة الفرنسية والنظام العلماني إلى حد أبعد بديلاً لهيمنة الأكثرية العربية. ولذلك، فإن مسألة العربية داخل الجزائر تكتسب أهميتها من عدة وجوه: كتوكيد ثقافي ضد الفرنسية، وتوكيد إسلامي ضد القيم غير الإسلامية، وتوكيد عربي ضد القبائلية. إن الترابط الوثيق بين الهوية الإسلامية واللغة العربية يساعد هذه الحملة في سبيل أن تحمل اللغة العربية هذه المعاني المتعددة، العرقية والدينية. ولنضرب مثالاً على ذلك بلداً لا ينتمي إلىالعالم العربي، هو ماليزيا: مجتمع مقسم بين الماليزيين المسلمين والصينيين غير المسلمين، مع شيء من الاستياء من قبل المسلمين من الصينيين، يعمل الإسلام بين الماليزيين للتعبير عن مصلحة عرقية وطائفية.

إن هذه الصورة للأدوار المختلفة التي يلعبها الإسلام في السياسة يمكن أن توضح درجة انفتاح الإسلام على مختلف التفسيرات، وكيف يمكن للاستخدام الخاص أن يغير تراثه ونصوصه ويجعله وقفاً على المصالح المعاصرة، لا سيما المادية والسياسية. ومسألة احتمالية التفسير هذه تشكل الشاخصة الثالثة لتقييم حركات الإسلاميين. وفي اضفاء الطابع المادي على العقيدة Hypostatization[1]، هذه هي النقطة التي كثيراً جداً ما تغيب في المناقشات حول دور الإسلام نفسه في الحياة السياسية، من قبل المسلمين وغير المسلمين، على حد سواء. والافتراض المسبق الذي يقوم على أساسه معظم النقاش حول المسألة هو أن هناك تراثاً واحداً، موحداً وواضحاً، يمكن أن يرتبط به المؤمنون والقوى السياسية المعاصرة. وكثير من المناقشات التي تدور في العالم الإسلامي تقوم على هذا الافتراض للإسلام الأساسي. كانت هذه هي الحال في جدل الستينيات، الذي كان يدور حول ما إذا كان الإسلام يؤيد الرأسمالية أو الاشتراكية. وعاد في السبعينيات والثمانينيات إلى المناقشات حول مكانة المرأة، وفي تحليل الدور المناسب لعلماء الدين في المجتمع الإسلامي، وفي الجدل حول التعليم الإسلامي حول التسامح بخصوص قضية رشدي، وهلمجرا. ويميل المعارضون لحركات الإسلاميين إلى توليد افتراض الجوهريين[2] هذا في مناقشة المسائل حول ما إذا كان يمكن أن تكون المجتمعات الإسلامية ديموقراطية، أو ما إذا كانت هناك رابطة ما خاصة بين «الفكر» الإسلامي والإرهاب.

١- اعتبار الشيء المجرد مادياً -المترجم

٢- اتباع النظرية الجوهرية التي تقدم الجوهر على الوجود، أي عكس النظرية الوجودية -المترجم

والواقع أنه لا وجود لإسلام جوهري كهذا: قال أحد الإيرانيين إن الإسلام بحر يمكن للمرء تقريباً أن يصطاد منه السمكة التي يريدها. وهو، ككل الديانات العظيمة، ذخيرة من القيم، والرموز والأفكار يمكن أن تُستقى منها السياسات والقوانين الاجتماعية المعاصرة: لماذا يلقى هذا التفسير أو ذاك على الإسلام؟ الجواب يكمن ليس في الدين ونصوصه، بل في الحاجات المعاصرة لمن يتحدثون بالسياسات الإسلامية. وهذه الحاجات واضحة وعلمانية بما يكفي: الرغبة في التحدي أو الاحتفاظ بقوة الدولة؛ وحشد السكان المحكومين، المدينيين عادة، لعمل سياسي؛ وتعبير آيديولوجية القوميين ضد الهيمنة الأجنبية وضد المرتبطين بها في الداخل؛ والحاجة إلى ضبط النساء؛ وتحقيق إصلاحات اجتماعية وسياسية مصممة لتقوية الدولة في العهد ما بعد الثوري.

وأخيراً، دعنا نعد إلى المعايير التي يمكن استخدامها للحكم على «نجاح» الحركات الإسلامية. عندما يتفرق «الإسلام» و «الأسلمة»، فإن الحركات التي تعلن تمسكها بالإسلام يمكن النظر إليها على اعتبارها ضمن بيئاتها الخاصة وكجزء من ساحة عالمية واسعة، متعددة الألوان وغير متناسقة. وبهذه الطريقة، يصبح من الأسهل الوصول إلى مقياس لتقييم تأثيرها وإنجازاتها. والمعيار الذي طرح كثيراً بعد الثورة الإيرانية هو ما إذا كان ما حدث في إيران سيتكرر أم لا: ووفقاً لهذا المعيار، فإن الثورة الإيرانية لم تنتشر وتم احتواء الأصولية. ولكن هذا المعيار غير مناسب في جانبين رئيسيين. أولاً، يتبنى مقياساً زمنياً قصيراً جداً. فالثوريون أنفسهم، سواء كانوا إسلاميين أو سواهم، قليلوا الصبر ويتوقعون من الشعوب الأخرى أن تحذو حذوهم بسرعة: بهذا المعنى، يشعرون بالإحباط بالسرعة نفسها التي يشعر فيها خصومهم بالراحة. ولكن في المنظور التاريخي، يجب ألا يكون المقياس الزمني لتقييم التأثير العالمي للثورة بضع سنوات بل عدة عقود: شعر الناس بتأثير الثورة الفرنسية في كل مكان خلال القرن التاسع عشر؛ ولم يستمتع الاتحاد السوفييتي بأقصى توسع خارجي له حتى أواخر الأربعينات، أي ثلاثون عاماً بعد ١٩١٧؛ وانتظر كاسترو عشرين عاماً قبل أن يضمن وجود حليف ثوري له في البر الأمريكي اللاتيني، هو نيكاراغوا. ولكن هناك، في حالة الثورة الإيرانية، مبرر أكبر لاعتبار معيار قوة الدولة غير مناسب: تأثير الانقلاب المفاجيء في المنطقة وفيما وراءها كان قوياً مع أنه ما من دولة أخرى أصبحت جمهورية إسلامية. ويكفي فقط أن نلاحظ نهوض الوعي السياسي الإسلامي في عدد من البلدان لندرك مدى تأثير النموذج الإيراني على السلوك السياسي، أو الاعتراف بزيادة الاهتمام بين الشباب باللباس الإسلامي، والأدب الإسلامي، والتردد على المساجد، وهلمجرا. ويشيع القول إن إيران خسرت أنصارها في

العالم العربي بعد أن زُجّت في حرب مع العراق عام ١٩٨٠؛ مع أن دولاً عربية كانت تتحدث عن الحرب بوصفها مثالاً آخر للتوسعية الفارسية وهرطقتها الشيعية، فإن التطابق العام كان واضحاً في العديد من البلدان، واتخذ في بعضها، كلبنان، شكلاً منظماً. وسواء وصلت قوى إسلامية من النوع الإيراني إلى السلطة أم لا خلال السنوات أو العقود التالية، فإن تأثير الثورة والميل الأوسع الذي رافقها لا يمكن إنكارهما.

وكما ذكرنا سابقاً، فإن لكل من هذه الأشكال الثلاثة لتفاعلات الإسلاميين مع السياسات صلة وثيقة واضحة بالوضع العالمي، وبشكل خاص، بالبحر الأبيض المتوسط. وهكذا، فإن الحركات في الجزائر، وتونس، ومصر، ولبنان وتركيا، كلها أشكال مختلفة للفئة الأولى، فئة ثورات الشعبيين من أدنى ضد الدولة: أصبح «الإسلام»، في الواقع، العبارة السائدة التي يتم التعبير بها عن هذه المقاومة. وضمن هذه الفئة أيضاً هناك اختلافات رئيسة-بعضها يقوده علماء دين، وأخرى هيئة علمانية؛ وبعضها سني، وأخرى شيعية. وهناك أيضاً دول كثيرة مستقرة تستخدم «الإسلام» لتعزيز شرعيتها: كإجراء وقائي لتفادي الثورة من أدنى، قدم الحكام المصريون أنفسهم: ناصر، والسادات ومبارك في رداء إسلامي. وبصيغة أكثر تطرفاً، سلك القذافي السبيل نفسه: مع أنه يمكن اعتبار مناصرة القذافي للإسلام كامتداد راديكالي لاستخدام القوميين العرب الناصريين للإسلام كشيء يستلزم أولوية واضحة. وادعاءاته الإقليمية قومية عربية-على قدم المساواة مع المطلب العراقي بجزء من إيران، أو القناعة بعروبة أريتيريا وجزر الكناري، والقول أحياناً إن مالطة عربية. اصطدم القذافي بمعارضة علماء الدين والإسلاميين في بلده بالذات، ويسود الظن على نطاق واسع بأنه يتحمل مسؤولية موت الزعيم الشيعي اللبناني موسى الصدر عام ١٩٧٨. وفي السنوات الأخيرة، راح يشدد على الدور الرئيس للعرب في الإسلام وهاجم القوى الإسلامية غير العربية، كالجماعة الإسلامية في باكستان وحركة التبليغ التي تنتشر بين المسلمين في أوربة الغربية. ودور الإسلام في النزاعات الطائفية، الفئة الثالثة الواسعة-واضحة على كلا جانبي البحر الأبيض المتوسط- في مصر ولبنان، ولكن أيضاً في يوغوسلافيا وفي بلدان أوربة الغربية التي تضم عدداً أكبر من السكان المسلمين.

سنركز في التحليل التالي على الحالتين الأكثر بروزاً في منافسة الإسلاميين، هما: إيران وتونس. حققت الحالة الأولى نجاحاً لافتاً للأسلمة، مع نتائج ماتزال تمارس تأثيرها. وتمثل الحالة الثانية نهوض حركة الإسلاميين في بيئة الشمال الأفريقي التي كانت بمعزل عن القذافي، تُعد حتى مطلع الثمانينيات منيعة نسبياً لإغراءات الإسلام السياسي.

الإسلام في السلطة: سجل عقد خميني

انتهى أول عقد من عمر الجمهورية الإسلامية في إيران بوفاة آية الله خميني، ٣ حزيران ١٩٨٩، ووفر موقعاً يمكن منه تقييم شخصية الثورة الإيرانية ونتائجها. إن تعزيز النظام بعد عام ١٩٧٩ واستمراريته بعد وفاة خميني يوفران مادة كبيرة لتحليل معنى الإسلام في الممارسة بقدر ما تكون القيادة الاجتماعية والسياسية معنية. ويوضح أيضاً الإخفاق الأكبر لهذه الحركات بسبب افتقارها لبرنامج اقتصادي.

لا نجد مكاناً هنا لنقد الثورة نفسها والمسائل التحليلية التي يطرحها: يكفي أن نقول إن الثورة الإيرانية كانت ثورة شعبية من أدنى ضد دولة تحديث استبدادية، وقد تحقق نجاحها بفضل القيادة السياسية لخميني وتعاون علماء الدين. فوفر هذا ليس فقط الإطار التنظيمي، بل أيضاً الآيديولوجية التي ساعدت على التعبئة. تضمنت هذه الآيديولوجية مبادىء ثلاثة رئيسة، كان خميني يكررها كثيراً في أحاديثه وخطبه. المبدأ الأول، ما يفترض أنه إيمان «تقليدي» و«أصولي»-تفسير جديد للعقيدة الإسلامية-يمكن وفقاً له إقامة دولة إسلامية في العالم المعاصر، حتى في غياب (غيبة أو احتجاب) خليفة النبي، الذي هو الإمام. وقد احتج خميني بأنه يمكن تحقيق ذلك من خلال دور «المشترع»، أو الفقيه، وهو الموقع الذي كان يشغله أثناء حياته. والمبدأ الآيديولوجي الجوهري الثاني هو تقسيم العالم إلى فئتين، المضطهَدين أو المستضعَفين والمضطهِدين أو المستكبرين، وهما كلمتان قرآنيتان تم تحويلهما إلى استخدام شعبي حديث، كما ذكرنا. التجأ خميني إلى العناصر المحرومة الأكثر فقراً في المجتمع مسلحاً باسم المثالية الثورية. والثالث هو امتلاك، بالمعنى الإسلامي، لما هو، من حيث الجوهر، مغر للقوميين في العالم الثالث: ضد الشيطانين التوأم، الشرق والغرب، أي ضد قوى ابتلاع العالم التي اضطهدت إيران طويلاً. لم يكن نداء خميني للمسلمين نداء هجومياً عدوانياً لتحويل العالم إلى الإسلام، أي بالمعنى القديم للجهاد، بل، على الأصح، كان نداء للدفاع عن العالم الإسلامي ضد الاحتلال والفساد من الخارج. وبهذا المعنى، اكتسب الجهاد شخصية دفاعية، تنظر إلى الداخل، ولكنها شخصية تعمل بوضوح على تقسيم العالم إلى معسكر شعوب العالم الثالث المضطهدة المناضلة وأعدائها، أي القوى غير المسلمة. هناك الكثير من جوانب الثورة من تلك التي تُعد سمة خاصة بإيران، ولا سيما الاستقلال الواضح، من الناحيتين التنظيمية والآيديولوجية، للهيئة الروحية عن سلطة الدولة، وهي سمة غير موجودة في المجتمعات السنية. ولكن الثورة، التي قامت باسم الإسلام وبقيادة الهيئة الروحية، مارست تأثيراً كبيراً عبر العالم المسلم.

كان إنجاز خميني جديراً بالاعتبار -في صنع الثورة، والبقاء في السلطة، وخصوصاً تأمين انتقال سهل بعد وفاته. كانت العوامل مهمة هنا. وأول هذه العوامل هو أن نظامه كانت تديره مجموعة من علماء الدين كانوا من تلاميذه على مدى سنوات وقد شكلوا حوله كادراً ثورياً غير متماسك ولكنه فعال. كان هؤلاء هم الذين حافظوا على وحدة فعالة بعد ٣ حزيران ١٩٨٩ وضمنوا لرفسنجاني، وهو الشخصية الحكومية الأكثر نفوذاً بعد خميني، أن يتولى السلطة وينتخب لمنصب الرئيس، وهو المنصب التنفيذي الرئيسي الجديد. والعامل الآخر، الذي ظهر في الاستجابة الشعبية لوفاة خميني، هو السلطة الكبيرة التي أبقت عليها الثورة، وآية الله بشكل خاص، بين أيدي السكان، على الرغم من كل الصعوبات لفترة ما بعد الثورة. فقد سببت الثورة وحرب السنوات الثمان مع العراق حرماناً هائلاً في إيران، وإبعاد قطاعات من السكان عن طريق القمع. ولكن لا شك في أن الجمهورية الإسلامية في إيران حظيت بشرعية مرموقة في إيران خلال السنوات العشر التي تلت استلاء خميني على السلطة: هذا التأييد هو الذي ساعد رفاق خميني على ترتيب انتقال سهل للسلطة بعد رحيله.

ولكن سنوات خميني الأخيرة اتسمت بصعوبات كبيرة: نشأت، إلى حد بعيد، من الالتباس ضمن آيديولوجية الثورة بالذات. كان الالتباس الأول حول دور الدولة في الحالة الجديدة بعد الثورة، والعلاقة بين الحكومة والإسلام بالذات. ففي الفترة الأولى بعد الثورة، كان التشديد كبيراً على مسألة كيف يمكن للتفكير الإسلامي أن يؤثر على سياسة الدولة: تضمن الدستور الجديد الذي وضع حديثاً مبدأ ولاية الفقيه؛ وتبدلت السياسة الاقتصادية بحيث حرم تعاطي الفائدة في الاقتراض والإقراض؛ وتحول التعليم ليعكس التفكير الإسلامي، وكذلك القانون؛ وأُجبرَت النساء على ارتداء اللباس الإسلامي. ولكن أسلمة الدولة ترافقت بجدل آخر حول الدرجة التي يمكن فيها لمبادىء الإسلام أن تعمل على تقييد تصرفات الحكومة. وهي حجة تذرع بها في المقام الأول معارضو نظام خميني، الذين احتجوا على القيد الإسلامي للنظام الجمهوري الجديد؛ ولكنها سرعان ما انتشرت داخل الدولة نفسها، على شكل مناقشات حول مسائل كإشراف الحكومة على التجارة والمالية والتدخل في الاقتصاد باسم التخطيط. إن من تبنوا موقفاً أكثر محافظة حيال السياسة الاقتصادية الذين يعارضون تدخل الدولة، ممن هم داخل الحكومة، استخدموا هذه الحجة الإسلامية لعرقلة إجراءات الإصلاح.

في هذا الإطار، اتخذ خميني، في كانون الثاني عام ١٩٨٨، واحداً من أكثر قراراته السياسية أهمية على شكل رسالة موجهة إلى الرئيس خامنئي. وكان خامنئي يجادل بوضوح

في أن الحكومة يمكن أن تمارس سلطتها فقط ضمن حدود الشرائع السماوية. ولكن خميني لم يتفق معه في هذا الرأي، معلناً أن الحكومة هي«ولاية الفقيه العليا التي خولها الله للنبي الطاهر وأنها من بين أكثر الشرائع السماوية أهمية وتحتل الأولوية بالنسبة لكل الأوامر السماوية الخارجية». وقد سجل بالتفصيل مجموعة من المسائل التي، إذا لم يكن رأيه شرعياً، لن تكون الحكومة قادرة على معالجتها:

التجنيد الإلزامي، الإرسال الإجباري إلى الجبهات، منع دخول أو خروج اي سلعة، حظر الاكتناز إلا في حالتين أو ثلاث، الرسوم الجمركية، الضرائب، الاستغلال، تثبيت الأسعار، منع توزيع المخدرات، حظر الإدمان لأي نوع باستثناء المشروبات الكحولية، حمل السلاح من أي نوع.

ويتابع خميني:

يجب ان أبيّن أن الحكومة التي هي جزء من ولاية الفقيه المطلقة لنبي الله هي واحدة من الأوامر الرئيسة للإسلام ولها الأولوية على كل الأوامر الثانوية الأخرى، حتى الصلاة، والصيام، والحج. فالحاكم مخول أن يهدم مسجداً أو بيتاً إذا اعترض طريقاً وتعويض المالك عن بيته. ويمكن للحاكم أن يغلق مسجداً عند الضرورة، أو حتى أن يهدم مسجداً إذا كان مصدر خطر ... الحكومة مفوضة بإلغاء اي اتفاقات شرعية عندما تكون تلك الاتفاقيات ضد مصلحة البلد أو الإسلام ويمكن أيضاً أن يمنع اي شأن ديني إذا كان يتعارض مع مصالح الإسلام وطالما كان هكذا.

هذا البيان الصريح ليس مجرد إقرار شرعي لما كان يحدث في إيران، أي دكتاتورية علماء الدين. فقد كان مفهوم «الولاية المطلقة» صيغة رئيسة جديدة للسياسات الإسلامية في بيئة نشأت فيها دولة إسلامية. وككل الإقرارات الشرعية، مثل دكتاتورية البلوريتاريا، فإن هذا الإقرار يتضمن معارضته: لأن إقرار شرعية الدولة وشرعية الفقيه تكمن في الإخلاص للمفاهيم الإسلامية، ومع أن هذه السلطة، المستمدة من الإسلام، تستخدم الآن لتبرير انتهاك ما يوصي به الإسلام. والدليل على هذا الإقرار الشرعي الجديد جاء في النص، الذي استشهدنا به أعلاه، الذي تضمن مفهوم مصلحة الشعب المسلم: باسم هذه المصلحة، التي يمكن أن يحددها الفقيه وحده، يمكن انتهاك أوامر إسلامية صريحة. لقد نشأت المعارضة المحافظة في مجلس الأوصياء، وهو هيئة علمائية تم تشكيلها لرصد ما إذا كانت القرارات البرلمانية

تتناقض مع المفاهيم الإسلامية: حرك خميني هذا الركود بتشكيل لجنة جديدة تحت اسم «لجنة تشخيص مصلحة النظام» التي تتمتع اليوم بسلطة شاملة. لم تكن هناك أبداً للأسلمة أولويات سياسية أكثر وضوحاً: تمثل الاهتمام التكتيكي لخميني باستخدام مفهوم «المصلحة» ومفهوم السلطة المطلقة للفقيه للتغلب على المعارضة المحافظة داخل النظام؛ وكان الهدف الإجمالي هو تحويل السلطة الإسلامية للتخلص من أي قيود إسلامية تفرضها الدولة، ولا سيما فيما يتعلق بالملكية العقارية.

ويمكن أن نلمس تصميماً سياسياً مماثلاً في الأسلوب الذي عالج به خميني حقلاً آخر صعباً من سياسة الدولة، أي تصدير الثورة. وكما هي الحال مع كل الثورات، فإن إيران قدمت نفسها كنموذج للشعوب الأخرى وحاولت تشجيع هذه العملية في أمكنة أخرى. وعبارة «تصدير الثورة» كانت تستخدم عادة من قبل المسؤولين الرسميين الإيرانيين: تتضمن وسائل تقليدية لتصدير الراديكالية الثورية-سلاح، دعم مالي، تدريب، مؤتمرات عالمية، دعاية وبرامج إذاعية. وقد وفر التراث الإسلامي أيضاً عناصر فعالة لهذه العملية: هكذا، يمكن لخميني، على المستوى الآيديولوجي، الادعاء بأن الشعوب الإسلامية واحدة وأنه لا حدود في الإسلام. وبالمعنى التنظيمي، فإن الروابط التي كانت قد توطدت بين مختلف الديانات عبر العالم المسلم، وفرت شبكة لبناء روابط ثورية. وحتى صدامات ١٩٨٧، حيث قتل نحو ٤٠٠ إيرني، عمل الحج، وهي الزيارة السنوية للأماكن المقدسة في مكة، كوسيلة لنشر الأفكار الثورية الإيرانية.

كان المكون الأكثر أهمية لهذه السياسة هو محاولة تصدير الثورة إلى العراق: كانت إيران قد دعت إلى هذا قبل الغزو العراقي في شهر أيلول عام ١٩٨٠ وأصبح هذا رأي خميني المعلن طوال فترة الحرب بعد عام ١٩٨٢ عندما طرد العراقيون من الأراضي الإيرانية. وقد فشل هذا الرأي طبعاً في النهاية: لم يقم الشعب العراقي بثورة ولم يسقط النظام. وفي عام ١٩٨٨، أجبرت إيران على قبول وقف إطلاق النار. وفي هذا الخطاب الذي قبل فيه خميني وقف إطلاق النار، أعلن أن هذا، بالنسبة له، أصعب من تجرع السم: لكن الضرورة السياسية والاستراتيجية أجبرته على هذا القبول. ومع ذلك لم تؤد هذه النكسة الهائلة لتشجيع الثورة في الخارج إلى التسليم باستحالة تشجيع الثورة في الخارج. وواصلت إيران القيام بدور في تسليح وتوجيه المقاتلين الشيعة في لبنان وأفغانستان، وواصلت، في ظل الحصيلة المرة للحرب، نقدها الثابت للعربية السعودية التي كانت تُعد حكامها الفاسدين أعداء للإسلام.

إن استمرار إيران في إعلان دورها كقائد للمستضعفين عبر العالم كان مهماً ليس فقط لأسباب خارجية تعزز صورة إيران ومكانتها، بل أيضاً كان مهماً داخلياً، كوسيلة

لتعزيز معنوية السكان لتفادي «الليبرالية»، أو إمكان ظهور روح التسوية أو التكيف مع العالم الخارجي. بعد وقف إطلاق النار في شهر آب عام ١٩٨٨، شعر خميني بالخوف من تردد الثورة الإيرانية وفقدان توجهها الثوري. وفي هذا الإطار، أكد رأيه حول أن إيران يجب أن تبقى مستقلة عن القوى الاقتصادية العالمية، حتى لو كان التقشف ثمناً لذلك. ولكنه استخدم أيضاً مسألة هيأت له فرصة لإثارة الأزمة الرئيسية مع العالم غير الإسلامي، وفي الوقت نفسه تقديم إيران كقائد للقضية الإسلامية، أي مسألة سلمان رشدي. ووجهة نظر إيران حول هذه المسألة، التي تدعو إلى موت مؤلف آيات شيطانية، كانت الوسيلة التي استخدمها خميني لتحقيق كلا هدفيه السياسيين-التعبئة في الوطن، والمواجهة العالمية.

كانت كلتا السياستين تعكسان تفكير خميني، والطريقة التي حددت فيها أولوياتُ السلطة والمحافظةُ على قيادة الدولة استخدامه للمبادىء الإسلامية وتفسير «التراث». ولا ينبغي التقليل من أهمية إنجاز خميني: نظام استمر على مدى عقدين، وبعد وفاته انتقل إلى القيادة الوريثة بيسر. نظام حظي بتأييد مهم من الشعب، وسمح بدرجة أكبر من التعددية السياسية أوسع منها في أي ثورة أخرى معاصرة، ويتواصل تأثيرها على المسلمين عبر العالم.

الإسلام في البحر الأبيض المتوسط: حالة تونس

تاريخياً، تونس، من بين البلدان العربية، هو البلد المتوسطي الأكثر انفتاحاً، والموقع الذي يصعب التصديق بإمكان انبثاق «الأصولية» فيه: لكن العالمين العربي والإسلامي قدما في السنوات الأخيرة ما يكفي من المفاجآت التي تضفي الغموض على ما يحمله المستقبل، ولا سيما لأن التحديات الإسلامية كانت أكثر انتشاراً في المناطق المدينية. ففي الخمسينيات والستينيات كانت المبادرة في تونس بيد أحزاب علمانية، مخلصة إلى شكل ما من الاشتراكية. ومنذ السبعينيات كان التحدي قوياً من المعارضة الإسلامية، وكان هذا التحدي للنظام هو المسؤول جزئياً عن انقلاب ٧ تشرين الثاني عام ١٩٨٧ الذي تم فيه عزل الحبيب بورقيبة، قائد البلد منذ عام ١٩٥٦. وفي التبرؤ من الممارسات الأوتوقراطية لنظام بورقيبة، سُمح بقدر أكبر من حرية التعبير، وأجريت انتخابات رئاسية وبرلمانية في شهر نيسان عام ١٩٨٩. ولكن هذا الانفتاح، الذي صمم لتخفيف الاستقطاب وإعادة دمج القوى الإسلامية في الحياة السياسية، سرعان ما واجه صعوبات. فقد بات واضحاً، في نهاية عام ١٩٨٩، أن النظام لم يكن مهيأ لتقديم تنازلات جدية للمعارضة. وفي عام ١٩٩٠، استغل النظام أزمة الكويت ليتخذ موقفاً قومياً، ويضرب من يتحدونه بعنف.

إن هذه التغييرات تركت المسألة مفتوحة، تلك المسألة التي قسمت تونس قبل وبعد انقلاب تشرين الثاني عام ١٩٨٧. فقد أنهى الرئيس الجديد بن علي حكم الرئيس الحبيب بورقيبة لأن نظامه كان يترافق باضطراد بالقسوة والفساد. وبورقيبة الذي كان يواجه سابقاً تحديات الاشتراكيين والعلمانيين، راح في سنواته الأخيرة يواجه معارضة من القوى الإسلامية، حركة الاتجاه الإسلامي (MIT). فقد قادت هذه القوى احتاجاجات وطنية واسعة عام ١٩٨٤ ضد رفع الأسعار، وقدم بورقيبة زعماء تلك الاحتجاجات إلى المحاكمة. وساد الظن على نطاق واسع بأنه لو لم يعلن بن علي انقلابه في ٧ تشرين الثاني، لحاولت العناصر الإسلامية المتطرفة في القوات المسلحة القيام به بنفسها.

وفي الأشهر التي تلت مغادرة بورقيبة عاشت تونس شهر عسل غامضاً. وكان بورقيبة نفسه تحت شكل من الإقامة الجبرية في بلدته مونستير. وتم تبديل أسماء الساحات من ٣ آب، يوم مولده عام ١٩٠٣، إلى ٧ تشرين الثاني ١٩٨٧، يوم الانقلاب عليه. كما تم تحطيم بعض تماثيله. ولكن الشوارع مازالت تحمل اسمه ومازال ضريحه الكبير ومسجده يحظيان بالعناية في مونستير. أما بن علي، الذي شغل منصب وزير الداخلية ووزيراً أول في عهد بورقيبة، فقدم نفسه كرجل «تجديد» ودعا إلى تعددية سياسية واحترام حقوق الإنسان. وفتح باب الحوار مع قوى المعارضة، أي مع الاشتركيين والاسلاميين. وأصدر عفواً عاماً أطلق بموجبه سراح مئات المعتقلين السياسيين وسمح للآلاف بالعودة إلى الوطن. وتمتعت الصحافة بحرية أكبر. ولكن الدولة التي قادها بن علي كانت ماتزال ذلك الشكل الموروث من فرنسا الذي صاغه بورقيبة: في الواقع، كانت سياسة الحكومة «بورقيبية دون بورقيبة».

وأثناء فترة الانتخابات عام ١٩٨٩، كان الشك الذي نشب بين الدولة العلمانية والمعارضة واضحاً جداً في المدخل إلى المدينة القديمة المسورة، مدينة القيروان، المدينة المقدسة لدى المسلمين في شمال أفريقيا. هناك تنتصب صورة زيتية ضخمة للرئيس التونسي بن علي، تم تثبيتها من أجل الانتخابات: الرئيس يرنو إلى هذا بثقة، إنه مركز المعارضة الدينية التقليدية للدولة، في حين تنادي به لوحة الإعلان الكبيرة «حامياً للمكان المقدس والدين». وفي المدينة نفسها كانت الجدران مغطاة ببرامج انتخابية للأحزاب المتنافسة: الأحمر للتجمع الدستوري الحاكم (RCD)، والخبازي لـ «المستقلين» المعارضين، والمؤشر بالأحمر للقوى الإسلامية التي تخوض الانتخابات بحزبها غير المرخص قانونياً. ولكن المرشح الرئيسي للتجمع الدستوري الحاكم نفسه عالم دين: الشيخ عبد الرحمن خليف، المعروف في كل أنحاء تونس لتزعمه الاحتجاج في الستينيات ضد تصوير فيلم لص بغداد في حرم القيروان.

وكما يظهر مثال القيروان، فإن النظام استخدم وسيلة تقديم نفسه بزي إسلامي، بالطريقة نفسها التي اتبعها السادات ومبارك في مصر لاكتساب شرعية إسلامية. كانت الملصقات التي تحمل صور بن علي أثناء الحملة الانتخابية تظهره في جلابيب الحج البيضاء: ذهب مباشرة بعد ٧ تشرين الثاني ١٩٨٧ لتأدية العمرة، وهي زيارة فردية إلى مكة. وكانت الملصقات الإعلانية للحزب الحاكم تظهر مجموعة من الأيدي تحمل شعاراً يقول «يد الله مع الجماعة. وبدأت الخطابات الحكومية الآن تستهل بالابتهال إلى الله وتختتم باستشهادات من القرآن. كما بدأ التلفاز يبث برامج دينية، وكان هذا محظوراً في عهد بورقيبة.

كان هذا التغيير أكثر وضوحاً في الموقف تجاه شهر رمضان، شهر الصيام عند المسلمين. ففي تصميمه على عصرنة البلد، كان بورقيبة قد أمر بإبقاء المطاعم مفتوحة وطلب من الشعب أن يأكل: «يجب أن تأكلوا»، قالها بالفرنسية «Il Faut Manger». وفي إحدى المناسبات، اتخذ خطوة رمزية بأن شرب زجاجة من عصير البرتقال أثناء تجمع عام التأم في شهر رمضان. ومع أن دافع العلمنة كان في أوجه في الستينيات، فإنه كان هناك التزام واسع بالصيام. وفي رمضان، الذي صادف في مطلع شهر نيسان عام ١٩٨٩، زادت نسبة الالتزام على ٩٠٪. وفي فورة الحماس، التي حدثت جزئياً بسبب عدم وجود تعليم ديني في عهد بورقيبة، صام في تلك السنة الكثير من المؤمنين مع أن القواعد الإسلامية تنصحهم بعضهم بعدم الصيام- نساء حوامل، أطفال دون سن البلوغ، مرضى السكري أو الكلى الذين يجب أن يتناولوا الطعام أو الدواء بانتظام. وفي تلك السنة، نشرت الصحف بإسهاب مقالات حول أهمية شهر رمضان وشعائره.

وفي الانتخابات البرلمانية التي جرت في ٢ نيسان، فازت قائمة الحكومة في القيروان، كما جرى في كل مكان من تونس. ولم ينجح أي معارض إلى الجمعية التشريعية التي يبلغ عدد أعضائها ١٤١ عضواً. ولذلك بقيت المعارضة الدينية التي تواجه النظام هي المشكلة الأكثر حساسية. فقد حصل «المستقلون الإسلاميون في الانتخابات على ١٧٪ من الأصوات، حيث حلوا محل اليسار العلماني الذي حصل على نحو ٣٪ كمعارضة رئيسة. وإذا وضعنا في الحسبان أن نحو ١.٢ مليوناً ممن هم في عمر التصويت كانوا غير مسجلين، وأن الحزب الحاكم يفرض سيطرة تامة على المناطق الريفية، فإنه يمكن القول إن قوة الإسلاميين كانت أكبر بكثير من ١٧٪: ففي منطقة مدينة تونس، كان الرقم المعلن نحو ٣٠٪. ولعب الإسلاميون أوراقهم بصورة جيدة حتى الجزء الأخير من عام ١٩٨٩. وكانوا مصممين، كما يبدو، على الحوار مع النظام على أمل أن يحصل حزبهم على ترخيص قانوني.

إن راشد الغنوشي، قائد الاتجاه الإسلامي الذي خاض الانتخابات تحت اسم «المستقلين»، شدد كثيراً على تلك المسائل التي كان يُعدها تحدياً لتركة بورقيبة: ضرورة تقليص قوة الدولة وجعل الاقتصاد أكثر مساواة واستقلالاً. وأعلن الغنوشي في مقابلة جرت بعد الانتخابات مباشرة مايلي:

هدفنا الاجتماعي هو المساهمة في وضع أسس ثقافية واجتماعية لمجتمع مدني ينهض بوظائفه الأكثر اهمية وتقوم الدولة على خدمته والذي يشكل المصدر الوحيد للشرعية ولا مكان للسيطرة على المجتمع باسم أي شرعية- لا تاريخية، أو دينية، أو بروليتارية، ولا باسم الديموقراطية الزائفة. كان بورقيبة قد رفع شعار مكانة الدولة، ولكن المحتوى الحقيقي لذلك الشعار احتكار الحزب ومصالح الرأسماليين للسلطة في البلد، والاحتكار الذي مارسه بورقيبة على الدولة لقد حان الوقت لرفع شعار مكانة المجتمع، والمواطن، والسلطة التي تخدم كليهما.

كانت البيانات تشدد على ضرورة أن تعود تونس إلى «تراثها العربي والإسلامي»: لكن لم تشرح بالتفصيل كيف يكون ذلك. وطالب الغنوشي بجعل يوم الجمعة يوم عطلة بدلاً من يوم الأحد، ولكنه كان حذراً فيما يتعلق بقضية المرأة: في حين طالب العديد من الإسلاميين بإلغاء أو تعديل قانون الأحوال الشخصية الذي أدخله بورقيبة عام ١٩٥٦، فإن ذلك لم يكن ضرورياً في نظر غنوشي. وأشاد كثيراً بتوظيف بن علي للإسلام في حملته الانتخابية، محتجاً بأن هذا يُظهِر رفض الدولة للعلمانية الأوروبية. لقد كان هناك اختلافات كبيرة بين حسابات غنوشي وأولئك القادة الأكثر أصولية كالشيخ محمد الخوة من مدينة تونس، الذي كان يدعو إلى العودة إلى تعدد الزوجات والرق.

ولذلك، كان الإسلاميون، أثناء الانتخابات وبعدها، يطالبون بترخيص حزبهم، حزب النهضة، ولكن هذا الطلب رفض في حزيران عام ١٩٨٩، بعد فترة طويلة من الالتباس. وهكذا، بدأ انهيار الهدنة بين الحكومة والمعارضة بعد أن استمرت بعض الوقت. فشجب الإسلاميون استبدادية الحكومة، وحذر بن علي، في خطاب له في ٢٧ حزيران، من تكاثر الأحزاب ومخاطر عدم الاستقرار. انتهى شهر العسل في أواخر ١٩٨٩: هاجم بن علي من يخلطون الدين بالسياسة ورفض طلب الإسلاميين بتشكيل حزب شرعي، وسمح لهم فقط بنشر جريدتهم الفجر. ومن جانبهم، راح الإسلاميون يهاجمون «اليسار العلماني» بعبارات أكثر عنفاً وتعبئة الطلاب لتأييد أسلمة المنهاج الدراسي. ومضى الناطقون الرسميون باسم النهضة إلى

أبعد من ذلك، حيث راحوا يطالبون بأسلمة المجتمع: طالبوا بفرض الحجاب على النساء، ووضع كل قانون على أساس الشريعة، ووضع السلطة الدستورية والقانونية بيد العلماء، والعمل تدريجياً على إنهاء الإرهاب. إذا كان انتهاء الحذر بين الجانبين بعد تشرين الثاني ١٩٨٧ يعلل جزئياً سبب هذا التطرف على المسرح السياسي، فإن صورة التعليل تكتمل عندما نضع بالحسبان اضطراد استقطاب الحالة في الجزائر المجاورة، حيث كانت (FIS) الجبهة الإسلامية للإنقاذ تتخذ موقفاً أكثر عدوانية ضد(FLN) جبهة التحرير الوطني وضد ما يُعد ممارسات اجتماعية، غربية وعلمانية. ولهذا السبب لم يعد هناك في نهاية تلك السنة أي أمل في تسوية. وهيأت حرب الخليج الفرصة لاتخاذ إجراءات حكومية صارمة، مما أدى إلى اعتقال عدد كبير من أفراد الجيش الذين اتهموا بالاشتراك في محاولة انقلاب لصالح حركة الاتجاه الإسلامي. وعلى الرغم من أن النظام لجأ إلى القمع، فإنه حظي بمساعدة عالمية وبتحسين الحالة الاقتصادية التي كانت قابلة للتدبير.

كانت النخبة العلمانية ذات الثقافة الفرنسية التي تحكم تونس تأمل بأن تهديد المعارضة سيتراجع عن طريق الجمع بين التنازلات والحزم. فبعد تشرين الثاني ١٩٨٧، كان بن علي يعلق آمالاً كبيرة على إمكان حل المشكلات الاقتصادية التي يعيشها البلد-بطالة واسعة واختلال توازن إقليمي. فعمل على تحسين علاقات تونس مع جيرانها، كالجزائر وليبيا، وكانت مكانته في الغرب عالية: قام الرئيس ميتيران بزيارة تونس في حزيران عام ١٩٨٩ وكانت هناك مساندة أمريكية ثابتة، وإن تكن حذرة-يقال أن بن علي كان يعمل بأمانة مع الـ (CIA) وكالة المخابرات المركزية -الأمريكية. وعلى الرغم من الاحترام الكلي الذي أظهره كلا الجانبين للحوار في البداية، فإنه لم يمض وقت طويل قبل أن تتخذ العلاقة شكلاً عدائياً. واصل نظام ما بعد بورقيبة احتكار السلطة وتطبيق برنامجه العلماني كما كان يفعل المجاهد الأكبر نفسه. ومن جانبهم، كان الإسلاميون ينتظرون فرصتهم المناسبة، ويظهرون وجهاً معتدلاً ويعززون تأييدهم، على أمل إيجاد ثغرة في المستقبل.

كانت المضامين الأوسع لهذه الحيرة في تونس واضحة بما يكفي. فقد كانت، لمدة طويلة، تُعد واحدة من أكثر المحاورين تعاطفاً مع الغرب في العالم العربي، وتُعد، إضافة إلى المغرب، ممارساً ثابتاً للتأثير على جارتيها، الجزائر وليبيا. وقد عملت المساعدة العسكرية والاقتصادية على خدمة أغراض استراتيجية واضحة. فالحكومة التونسية نفسها كانت تواقة للمحافظة على هذه العلاقات، إضافة إلى تعزيز روابطها مع الاتحاد الأوروبي. ولكن ظهور الحركات الإسلامية في الثمانينيات طرح إمكانات أخرى لم يفلح التحول إلى بن علي كثيراً في

تخفيفها. فمن جهة، اجتذبت القوى الإسلامية في تونس دعماً من عدد من القوى الخارجية-ليبيا، والعربية السعودية وإيران. ومع أن الكثير من هذا الدعم اتخذ شكلاً خطابياً فريداً، فإنه بالتأكيد كان يعبر عن رغبة هذه الدول، المتنافسة فيما بينها، بالتشجيع على تغيير التوجه في تونس. فلا عجب إذاً أن كان القادة التونسيون ينتقدون سراً دور السعودية في تشجيع الأسلمة حتى عام ١٩٩٠. ومن هنا، أصبحت تونس موضوعاً للصراعات في العالمين العربي والإسلامي بشكل عام، مما يوضح أن الانقسامات داخل «الإسلام» شأنها كشأن أي مواجهة مع الغرب.

الثورة ضد دولة التجديد

في إطار الأسلمة بالذات، تتميز الحركة التونسية ببعض الخصائص التي تساعد على مقارنتها بمثيلاتها في البلدان الأخرى واختلافها عنها. أولاً، إنها تمثل ثورة ضد دولة التجديد العلمانية. وكانت كغيرها من الحركات، بما فيها إيران، نتاجاً لتنامي المعارضة بين الدولة والمجتمع، الأمر الذي يعكس فقدان القدرة على التعبئة والشرعية لدى دولة التجديد. كان نظام بورقيبة، في الخمسينيات والستينيات، قد حقق نجاحاً مرموقاً في كسب تأييد الشعب، من خلال سياساته الوطنية، وتدخلاته الاجتماعية وتنظيمه للكثير من السكان في الحزب الدستوري الجديد ومؤسساته الشعبية. ولكن قوة الحزب الحاكم بدأت تتأكل تدريجياً في السبعينيات تحت تأثير بداية التغيير الاجتماعي السريع الذي اتخذ شكل مأتى تمدني وتوسعي للتعليم، بشكل خاص. ومع تنامي استبدادية بورقيبة وفساد الحزب الحاكم، ازدادت غربة السكان.

كانت حركة الإسلاميين التونسيين في آخر الثمانينيات، كما فعل المد الإيراني منذ عقد مضى، تمثل أزمة نظام ما بعد الاستقلال. وبصورة عامة، كانت المبادرة في العقود الأولى بعد الاستقلال بيد أحزاب وأنظمة تناصر برنامج التجديد: تقوية الدولة، ونشر القيم العصرية والعلمانية، والسعي لتحويل البلد بحيث يصبح أقرب إلى نموذج أو مثل أعلى لما يجب أن يكون عليه مجتمع حديث. وعلى غرار إصلاحات أتاتورك في تركيا، والشاه في إيران وناصر في مصر، فإن إصلاحات بورقيبة تقع ضمن هذا الصنف. وهكذا أيضاً، فعلت أنظمة الشيوعيين ما بعد الثورية والأنظمة الأخرى في بلدان العالم الثالث.

ولكن سجل هذه الأنظمة كان متناقضاً. فمن ناحية، بقي الكثير منها دون تغيير أو تحول، على الرغم من المظاهر الرسمية. فقد استمر وجود المعتقدات الدينية، والولاءات ما قبل الوطنية، والروابط العائلية والعشائرية. أما الدافع الذي استخدمته دول التجديد للتدخل فقد عمل على إثارة العداء للجماعات الاجتماعية التي شعرت بالتهديد لمصالحها، وقيمها

ومكانتها. ولكن النجاح بالذات الذي حققته هذه الأنظمة عمل بالدرجة نفسها من الأهمية ضدها: نشأت المعارضة بسبب التغييرات التي أدخلتها أنظمة التجديد. وكان التعليم واحداً من التغييرات: في إيران، كما في تونس، اعتمد تأييد الحركات الإسلامية على الشباب المتعلمين، وغالباً من يحمل منهم مؤهلاً علمياً تقنياً. والتغيير الآخر كان التمدين: تمثل هذا باجتذاب عدد كبير من الناس إلى المدن، وهي بيئة يكون فيها التنظيم والتعبئة من قبل قوى المعارضة أكثر سهولة، وحيث تكون فيها التوترات والمشكلات الناتجة عن التغيير الاجتماعي، بما في ذلك الفساد وعجز الحكومة، أكثر وضوحاً.

وتحتل الدرجة نفسها من الأهمية الطريقة التي استخدمتها تيارات الإسلاميين في تحديها للقادة التقليديين للمعارضة، وإلى حد كبير، إزاحتهم، أي أحزاب اليسار العلماني. يعكس هذا عدة عوامل: كانت المعارضة في إيران، وتركيا، ومصر، وتونس والجزائر في الفترة التي أعقبت الاستقلال، تميل إلى اتخاذ شكل يساري، بقوى شيوعية أو اشتراكية متطرفة تلعب دوراً مهماً. وكان نقدها الرئيسي للحكومة هو أنها مضت أكثر مما ينبغي في إصلاحاتها الاجتماعية، ومع ذلك، كانت تميل أيضاً إلى نقد أنظمة التجديد بسبب سياساتها الخارجية، وبوجه خاص، كما كانت الحالة مع إيران، وتركيا، وتونس، بسبب علاقاتها مع الغرب. ولهذا السبب، حاولت أحزاب اليسار أن تقدم نفسها كناقد اجتماعي متطرف وحاملة للشرعية الوطنية. وما حدث في السبعينيات والثمانينيات هو أنه تمت إزاحة هذه القوى اليسارية من الساحة من قبل القوى الإسلامية. لقد تم تهميش الأحزاب اليسارية-كما ظهر في إيران، ومصر، وتونس-واتخذت موقفاً آيديولوجياً دفاعياً إزاء الأسلمة. وهي تطالب اليوم باحترام القيم الإسلامية والبحث عن تسوية مع الإسلاميين، ولكن هؤلاء لا يقابلون ذلك بالمثل لثقتهم بأنهم يتمتعون بجاذبية أكبر.

جاءت هذه الإزاحة نتيجة لعدة عوامل. أولاً، حدث أن ارتبطت أحزاب اليسار بآيديولوجياتها العلمانية والتجديدية بثقافات وآيديولوجيات الأحزاب الحاكمة. واعتبرت مجرد نموذج آخر للتجديد الغريب والمحصور بالدولة الذي يرفضه الإسلاميون. ثانياً، إن المجموعات الاجتماعية التي نشأ فيها اليسار كانت غالباً من المثقفين العلمانيين وأجزاء من الطبقة العاملة. والقليل منها كان له أتباع بين الفلاحين وفقراء المدن الذين لم يكونوا يعملون في الصناعة الحديثة. ومعنى هذا، في الظروف الاجتماعية الجديدة، تطور قواعد اجتماعية أخرى للمعارضة، قواعد لا يمكن أن يكون اليسار جذاباً لها. ويتميز بالأهمية نفسها النجاح الذي حققه الإسلاميون في العمل كمعارضة منظمة ومترابطة آيديولوجياً، أي، في منافسة المعارضة

التقليدية بلغتها الخاصة. فمعظم حركات الإسلاميين تستخدم أشكالاً تقليدية من التنظيم الديني-المساجد، والمدارس الدينية، والمذاهب الصوفية والدينية الأخرى السرية-وطورت أيضاً تقنيات وأشكالاً حديثة من التنظيم الذي يميز عادة الأحزاب العلمانية: برامج الصالح العام، بما فيها المراكز الثقافية والصحية، وأشرطة المسجلات والفيديو التي تحمل خطب وأحاديث قادة المعارضة، والمنظمات السياسية المنتشرة على مساحة الشعب، وآليات رفع المخصصات المالية. لقد كانت واحدة من أكبر المفاجآت في الثورة الإيرانية هي مدى قدرة قوى الإسلاميين الروحية ظاهرياً على حشد ملايين الناس في الشوارع وقيادة ما يعرف، في كل المعايير، حملة سياسية ناجحة للمعارضة على مساحة الشعب.

اقترن هذا النجاح في حقل التنظيم بالنجاح في حقل الآيديولوجيا. هنا يشدد الإسلاميون ومنافسوهم، على حد سواء، على العودة إلى القيم «التقليدية». ويُقدِّمون كمتحدثين باسم مجموعة من القيم التي هي أكثر انسجاماً مع تراث البلد، وبالتالي، مع شعبه. ولا شك في أن هذه الصورة تتفق، إلى حد ما، مع الحقيقة. وقد تبين في النهاية أن تأثيرها الآيديولوجي كان أقل بكثير مما كانت تبدو علية الحالة في ذلك الوقت. ويصح هذا على البلدان الإسلامية ذات الصلة كما يصح على الاتحاد السوفييتي والدول الأخرى الشيوعية. فقد بقيت القيم «التقليدية» حية، وتمارس على السكان تأثيراً أكبر من تأثير برامج التجديد الحديثة. ولكن هذا التعبير الصريح ظاهرياً للتقليد يحجب أيضاً خيارات «معاصرة». فمن ناحية، هناك خيار فيما يتعلق بأجزاء التراث التي يجب توضيحها-الأجزاء الأكثر ديموقراطية أو الأكثر استبدادية، أو تلك التي ترتبط بقيم جماعية أو فردية، فضلاً عن اختلاف الآراء حول مكانة المرأة، والرق، والأجانب، وغير ذلك، ضمن المجتمع الإسلامي. وقد اختار الإسلاميون في إيران وتونس من تراثهم الأجزاء التي يجب التشديد عليها، ولكن هذا الاختيار لم يكن محكوماً بأهمية تلك الأجزاء، بل بالاهتمامات العصرية، والعلمانية والسياسية. فآراء خميني حول سلطة الدولة لتجاوز الشريعة مثال واضح لهذا، كما هي الآراء المحسوبة لغنوشي حول دور المرأة في المجتمع.

وهناك عنصر ثانٍ مهم في النجاح الايديولوجي للإسلاميين، أعني، انتحالهم للقيم وادعاءات اليسار. ولا حاجة للظن بأن خميني قرأ فعلاً أي كتابات ماركسية، أو أن يكون فعل ذلك أي إسلامي آخر لكي يعرف تأثير الماركسية والأفكار المتطرفة التي سادت في الخمسينيات والستينيات على هؤلاء المفكرين في العالم الثالث. فمعاداة الامبريالية، والتبعية، والقومية الثقافية، والعداء للاحتكارات، وتضامن الشعوب المضطهدة في العالم-تعود هذه

الموضوعات الأساسية للقوميين القدامى في العالم الثالث من جديد إلى تصريحات هؤلاء القادة الإسلاميين. فالبرنامج الاقتصادي الذي اتبعته إيران في الثمانينيات يعكس الكثير من الأفكار حول «فك الارتباط» والاكتفاء الذاتي التي نشرها منظرو التبعية من أمثال سمير أمين، وأندريه غوندر فرانك وفرانز فانون.

الفكرتان الأساسيتان هما الشعبية والقومية: تأكيد المصلحة الشعبية العامة ضد الظالمين، ولا سيما ضد تدخل الدولة الاستبدادية، والتأكيد، في الوقت نفسه، على الشرعية الوطنية ضد الأعداء الخارجيين. ولا شك في أن وجود عدو خارجي مرفوض على خلفية قومية ودينية، أي الكيان الصهيوني، عمل على تغذية انتحال الإسلاميين للقومية، مما أدى باليسار المصري مثلاً إلى مباراة اليمين الإسلامي في النقد الموجه إلى اتفاقيات كامب ديفيد المعادي للكيان الصهيوني. تماماً كما اضطلعت «الاشتراكية الوطنية» ببعض أفكار منافسها اليساري ووفرت منافساً مماثلاً في حسن التنظيم وأكثر نجاحاً من الأحزاب الشيوعية والاشتراكية من حيث القوة الآيديولوجية، هكذا راح الإسلاميون يتحدّون وينتحلون آيديولوجيات أحزاب المعارضة الأكثر تقليدية. ولذلك تضمن النجاح الآيديولوجي الذي حققته حركات الإسلاميين إزاء اليسار عملية مزدوجة، أي الاستبدال الآيديولوجي والسياسي المترافق بانتحال أفكار وجاذبية الآخرين.

خاتمـــة:
الأسلمة والمستقبل

ظن الكثيرون، كنتيجة مباشرة للثورة الإيرانية، أن ثورات جماهيرية سوف تكتسح العالم الإسلامي. ولكن هذا لم يحدث، وفي شهر آب عام ١٩٨٨، واجه النظام الإيرني نكسة كبيرة بقبول وقف إطلاق النار مع العراق. ولكن أسباب نضالية الإسلاميين أكثر عمقاً ودواماً من التأثير الخاص لإيران، وبهذا المعنى، هناك أرجحية أن تواصل حركات من هذا النوع ودول متأثرة تقريباً بالأسلمة التحدث بهذه الأفكار والسياسات لفترة طويلة قادمة. إن مدى تأثير الأسلمة الشعبية في تونس والجزائر دليل كاف على الجاذبية الطويلة المدى لهذه الأفكار. ومثل ذلك أيضاً الميل الراجع للحركات العرقية والشيوعية الذي ينطوي على تفاعل المسلمين مع غير المسلمين لتبني صيغة الإسلاميين (كما في أوربة الغربية، والقوقاز، ولبنان ومصر).

يتركز النقاش الخارجي، في معظمه، حول كيف يشكل مد الإسلاميين «تهديداً» أو تحدياً للدول الأخرى، وبوجه خاص، للغرب. وتسود هنا، بشكل خاص، قضايا النفط والإرهاب. ولكن تحليل السنوات العشر الأخيرة يشير إلى أن هذه النتائج العالمية مبالغ فيها. فسوق النفط لم تتأثر كثيراً بالحرب العراقية الإيرانية وكل الدول تحتاج إلى بيع نفطها. والإرهاب قضية ولكنه، مقارنة بالمشكلات العالمية الأخرى، يُعد مشكلة ثانوية وليس محصوراً في الشرق الأوسط. وفي الواقع، يمكن، على الرغم من كل تصرف ظرفي ومشهدي استعراضي، إثبات أن الدول الإسلامية هي التي تضعف بهذه الآيديولوجيات الجديدة، لأنها تسبب توتراً وصراعاً في الداخل مما يقلل من قدرتها على لعب دور فعال على الصعيد العالمي. ولهذا السبب، يمكن القول إن التحدي الأكبر الذي يمثله الإسلاميون ليس موجهاً إلى العالم غير المسلم، بل إلى الشعوب الإسلامية بالذات: القدرة على إيجاد واستخدام استراتيجية للتنمية الاقتصادية قابلة للحياة، وخلق تعايش وتسامح بين مختلف الجماعات.

القسم الثالث

تحقيقات صحفية

الفصل الثامن

طهـران ١٩٧٩
الثـورة والمعارضـة

لا يحتاج المرء إلى الكثير من الوقت لكي يتحسس الحماس الإسلامي العنيف الذي يحمله المحافظون الذين يحكمون سيطرتهم على إيران اليوم. ففي قاعة الوصول في المطار، وأمام المركز الصحي (المهمل)، رُفِع مُلصَق يحمل حمامة سلام يمزقها منجل ومطرقة، نقرأ تحتها كلمة: "الوهم". وعلى امتداد الجدران في الطريق إلى طهران، يمكن قراءة شعارات مثل: "الموت للشيوعية" و "الموت للفدائيين"، ولم يحمل أي شارع من الشوارع الكثيرة التي أُعيدَت تسميتها اسماً لأي يساري من الذين بذلوا حياتهم في نضال استمر خمساً وعشرين سنة ضد الشاه. وكانت هناك لوحات ضخمة تُظهِر ثورياً إيرانياً يحطم القيود التي تفرضها أعلام روسية وأمريكية. وقد لُطِّخَت جدران مجمع السفارة السوفيتية في مركز المدينة بشعارات معادية.

وفي ليلتي الثانية في إيران، شهدت أول اجتماع رئيس يعقده حزب تودة، أو الحزب الشيوعي، خلال ٣٠ سنة منذ حظره من قبل الشاه. فقد احتشد هناك نحو ٥٠٠٠٠ شخص للاستماع إلى إحسان طبري، المنظّر الرئسي للحزب وحفيد أحد الآيات، الذي كان يومها مرشحاً في الانتخابات القادمة لمجلس الخبراء الذي سيناقش الدستور. كان معظم الحشد من الطلاب، ولكن كان هناك عدد لا يستهان به من المسنين، كممثلين لعمر آخر. وبينما كان عدة مئات من الشبان المتشابكي الأيدي يحرسون محيط الاجتماع، كانت مجموعات من الشباب المحافظين، يسميهم خصومهم «الفالانج»، تطوف حولهم منشدة، «الموت لتودة والطفيليين الفدائيين الشيوعيين»، ويرددون الشعار المحافظ المألوف في إيران: «لاحزب إلا حزب الله، ولا قائد إلا روح الله»، وروح الله هو خميني. أما وقد أُحبط هدفها الرئيس في تعطيل الاجتماع، فإن أفراد هذه الجماعات المتطرفة هاجموا مصور صحيفة إيرانية لا معين

له، وبعد مطاردته عبر المكان، حطموا آلة تصويره وأشبعوه لكماً حتى طرحوه أرضاً وهم يرددون «الله أكبر».

لم تكن هذه الهستيريا حكراً على النشطاء المسلمين في الشارع، بل يمكن أن نجدها في أوساط الحكومة الإسلامية التي تقدم لهم تشجيعاً كبيراً. فقد حمّل ثلاثة من صفوة مستشاري خميني الذين قابلتهم -وزير الخارجية يزدي، ومدير الإذاعة والتلفزيون قطبزادة، والمستشار الاقتصادي بني صدر- اليسار مسؤولية المشكلات الحالية التي تواجهها إيران وزعموا أن اليسار لم يلعب دوراً في الثورة التي أطاحت بالشاه. وعبر عن الرأي نفسه حجة الإسلام نوري، وهو أحد المنظمين الرئيسيين للمظاهرات المعادية للشاه التي حدثت في طهران خلال السنة الأخيرة من حكمه.

وعلى مدى أسابيع، كانت المكاتب والمكتبات التابعة للمنظمات اليسارية في الأقاليم تتعرض للهجوم. فعلى سبيل المثال، أقدمت الجماهير، لدى خروجها من مسجد مدينة أذربجان في أروميه يوم الجمعة في العاشر من شهر آب، على إحراق مكتبة للفدائيين. وتبعت هذا يوم الاثنين التالي هجمات على مكاتب اليساريين ومكتباتهم في طهران. ووجه قانون الصحافة الجديد، الذي عد توجيه النقد للآيات غير شرعي وفرض رقابة واسعة على التقارير الأخبارية، المحلية والأجنبية، ضربة أخرى لمن ينتقدون الحكومة الإسلامية.

وفي طهران، عندما وصلتُ يوم الثلاثاء الماضي إلى مكاتب الجريدة المعارضة، أيَنديغان، أفادني رجال مسلحون على كلا المدخلين أنه لم يأت أحد إلى العمل ذلك اليوم. ظننت لأول وهلة أن هؤلاء الرجال ربما يقومون بحماية الصحيفة من المناوئين المحافظين الذين أجبروها على الإغلاق عدة أيام في شهر مايس. ولكن سرعان ما تبين أن الحراس المزودين بمدافع عوزي الإسرائيلية وبنادق USR-3، كانوا جزءاً من الهجوم الجديد على الصحيفة اليومية الأكثر نقداً في طهران. «هؤلاء الناس منافقون»، قال الحراس مستخدمين الكلمة "منافقون" التي استخدمها أصلاً النبي محمد في الإشارة إلى من يدعون نصرة الإسلام رياءً. «إنهم يطبعون الانتقادات للإمام خميني ويقبضون المال من الكيان الصهيوني». وقد أكد الحراس المراهقون، الذين قالوا إنهم يعملون وفقاً لأوامر لجنة النائب العام، وهي نفسها أداة بيد المجلس الثوري الرئيس، على أنهم يقومون بفرض قانون الصحافة الإيراني الجديد الذي يمنع توجيه النقد للقادة الدينيين في البلاد.

كان الحراس طوال هذه الفترة يحتفظون بأعضاء هيئة تحرير الصحيفة سجناء في مكاتبهم، حيث كانوا يُستجوَبون من قبل ممثلي اللجنة. ومع أنه سُمح لهم بالذهاب إلى

بيوتهم، إلا أنه في نهاية اليوم تم اعتقال اثني عشر منهم واتهموا بالعمل لصالح دولة أجنبية. وبعد يومين، قام رجال اللجنة المسلحون بتفريق اعتصام قام به عمال الطباعة في الجريدة؛ وترتب على ذلك نقل خمسة من العمال إلى المستشفى. وتم إغلاق أربع صحف أخرى على الأقل.

زالت كل الشكوك حول نوايا النظام عندما قابلت، في مطلع هذا الأسبوع، وزير الخارجية ابراهيم يزدي ومدير الإذاعة والتلفزيون صادق قطبزادة، المتحدثين الرئيسيين باسم خميني في باريس والرجلين الأقوى نفوذاً اليوم في النظام. فقد انفجر الرجلان ضد صحيفة أيَنديغان، وزعما أنها تجاوزت "النقد" إلى "التحريض". وشددا على مشاركة الولايات المتحدة وإسرائيل في تأسيس الصحيفة، مستشهدين بوثائق تعود إلى الستينيات. لم أقتنع بما أورداه من حجج. ربما كان هناك بعض التقارير غير الدقيقة، ولكن مثار النزاع-تغطية أيَنديغان للانقسامات في القيادة-هو ما تحدث عنه رئيس الوزراء بازركان كثيراً وبصورة علنية. وكما بينت للدكتور يزدي، فإن المنطق الذي يتهم أيَنديغان اليوم بارتباطات تعود إلى عقد مضى، مع تبرير واهن، يمكن أن ينطبق عليه نفسه: كان على مدى سنوات موظفاً لدى رابطة المحاربين القدماء الأمريكية.

يكمن الدافع الحقيقي للهجوم على أيَنديغان في عرض الصحيفة للمشكلات السياسية والاقتصادية التي تواجهها إيران. وتحدثت بصراحة ضد التلاعب بأوراق الاقتراع والتدخل الديني في انتخابات مجلس الخبراء الذي سيقر الدستور، وركزت على مظالم الأقليات غير الفارسية كـ الأكرد والعرب. وأصبحت، بتوزيعها لأكثر من ١٠٠٠٠٠ عدد يومياً، لسان حال المعارضة. وفي المحيط حيث يوجد الإدراك المانوي تقريباً للتأثير الأمريكي والإسرائيلي، يصدق الناس بسهولة الاتهامات بالتدخل الأجنبي. فعندما غادرت صلاة الجمعة في جامعة طهران الأسبوع الماضي، التي تحدث فيها آية الله طالقاني، كان الحشد من حولي يهتف «الموت لأيَنديغان، صحيفة الأجانب». وتوصلت من خلال الأحاديث التي أجريتها إلى أن معظم الناس يصدقون أن الصحيفة تعمل لمصلحة اسرائيليين، لمجرد أن الراديو وبعض القادة الدينيين قالوا ذلك. فليس سهلاً على شعب أمي بأكثريته الساحقة أن يقيِّم هذا الاتهام بحد ذاته.

وأجابت الجبهة القومية الديموقراطية القريبة من اليسار بتنظيم مسيرة يوم الأحد لتأييد أيَنديغان. وشاهدت، بينما كنت أراقب من شارع فرعي، عدة مئات من المسلمين المسلحين بالحجارة والهراوات، يحاولون تفريق المظاهرة، وهم يصرخون، «الموت للشيوعية». ووجدت نفسي فيما بعد بين جماعة من حزب الله أكدت لي بأن «الشيوعيين» قتلوا عشرة أشخاص

أمام أبواب الجامعة. وفي اليوم التالي، أدعت الجمهورية الإسلامية بأن مؤيدي أيَنديغان هاجموا النساء المتحجبات. وادعت أيضاً أن ما تذيعه إسرائيل وهيئة الإذاعة البريطانية حول نقد القيود المفروضة على حرية الصحافة دليل على المصالح الأجنبية خلف أيَنديغان.

كان يوم الاثنين يوم حزب الله. فمنذ الصباح الباكر راحت جماهير الشباب تهدر حول الجامعة بهتاف «الله أكبر». وتعرض مقر قيادة مقاتلي الفدائيين للنهب، وكان هؤلاء من أكثر معارضي الشاه شجاعة. وقالت امرأة، كان ابنها البكر قد قتل في النضال ضد الشاه، إنها عندما رأت كتابات المقاتلين تلقى من النوافذ وتحرق في الشارع، شعرت بأنها ضحت بابنها سدىً. وفي يوم لاحق من ذلك اليوم، ركب الحافلات آلاف من أعضاء حزب الله إلى وسط طهران، وبينهم جماعات من النساء بعباءاتهن السوداء كن يمشين عشرة عشرة ويهتفن، «الموت للشيوعيين». وما يدعو إلى السخرية هو أن الفدائيين وحزب تودة، الذي أُحرِق مبناه أيضاً، لم يشاركوا في مسيرة الاحتجاج المؤيدة لصحيفة أيَنديغان، ولكن هذه السياسة لم تنقذهم من غضب المحافظين. وتحاول حكومة بازركان حالياً، كما يبدو، تهدئة الوضع، ولكن إغلاق أيَنديغان وقانون الصحافة الجديد يشيران إلى أن الحكومة تتحرك ضد معارضيها، وسارت الهجمات قدماً على مدى أسابيع على صحف ومكاتب المعارضة في الأقاليم.

يتخذ هجوم الرسميين الحكوميين البارزين على اليسار شكل التضحية الفظة لكبش الفداء. فقد قال لي بني صدر إن اليسار يتحمل مسؤولية توقف الصناعة. كما عزى، هو وقطبزادة، الاضطراب بين الأتراك، والعرب، والتركمان إلى تدخل اليسار، وتفاديا الرد على السؤال حول ما إذا كانت مطالب هؤلاء الناس مشروعة أم لا. وكان دفاعهما عن السياسة الحالية تجاه الأكراد شبيهاً بتبرير الرسميين الأثيوبيين لسياستهم القمعية في أريتيريا على خلفية أن المعارضة المحلية كانت أيضاً «عميلة» لقوى أجنبية.

وما يثير السخرية المرة هو أن أولئك الذين كانوا في طليعة النضال ضد الشاه يتعرضون الآن من جديد إلى قمع الحكومة وعنف المحافظين. فقد اعتقل محمد رضا سعادتي، وهو عضو في مجاهدي خلق قضى سنوات في سجن الشاه، بتهمة أنه «جاسوس سوفييتي» وقد حظي بتمييز مريب لأنه، من بين السجناء السياسيين الجدد، كان أول من عُرِف أنه تعرض للتعذيب. وقد كتبت الشعارات التي تطالب بإعدامه على الجدران في طهران. وما زال عدد من أعضاء حزب العمال الاشتراكي الذين اعتقلوا منذ أسابيع في مدينة الأحواز الجنوبية، ينتظرون المحاكمة، كالشاعر ناظم خكسر، الذي قضى ثماني سنوات في سجون الشاه. والمحامي إزابغلو، الذي قضى في السجن ثلاث سنوات، وتعرض للتعذيب بصلبه، كسبارتاكوس

وأصدقائه المساكين، كما قال، ثم كسرت ساقاه من قبل عملاء السافاك بعد إطلاق سراحه، واختطف مؤخراً من قبل مهاجمين مجهولين واقتيد إلى التلال شمال طهران حيث تعرض لحروق خطيرة على الظهر والصدر.

وحفيد مصدق، المحامي هداية متين دفتري، الذي كان قد تعرض للجلد وألقي على سفح جبل عام ١٩٦٧، ثم سجن خلال السنة الأخيرة من عهد الشاه، اضطر في الأسبوع الأول إلى الاختفاء هرباً من الاعتقال بعد أن نظمت الجبهة الديموقراطية القومية، التي هو أحد قادتها، مظاهرة للاحتجاج على إغلاق صحف المعارضة. وبعد بضعة أيام، تناولت طعام الغذاء معه ووجدته، على الرغم من التوتر الواضح في البلاد، متفائلاً بهدوء. كان يدرك، كغيره من أعضاء المعارضة الآخرين، أن العلماء أو القادة الدينيين يشغلون أنفسهم بالتدخل في مجالات كثيرة جداً للحياة العامة وعجزهم الواضح في إدارة البلاد. ويشعر الكثير من الناس أنه، على الرغم من الهجوم الضاري الذي تقوم به الحكومة الحالية على اليسار، الذي يتحالف مع حركة الاستقلال المحلي، فإنه يمكن على المدى الطويل أن يقوم نظام ديموقراطي. وذهب شاعر أذربيجاني التقيت به إلى أبعد من ذلك حيث احتج بالفرضية الجريئة التي تقول إن الحوادث في إيران تعني، «نهاية الإسلام»، لأن النفور الشعبي ضد العلماء أدى إلى حركية ارتجاعية في الأشهر السابقة.

ويمكن رؤية بعض علامات هذه المقاومة في الشوارع شمال طهران ووسطها. فالموسيقا التي حظرتها الدولة في إذاعتها متوفرة على شكل أشرطة مسجلة، وعلى الرغم من أننا في شهر رمضان والصيام إجباري، فإن أكشاك بيع المرطبات مفتوحة، والناس يدخنون ويعزفون الموسيقا علناً، ويقدم المضيف باعتزاز زجاجة غير محسوبة من الويسكي أو الشمبانيا. وفي حقل للنفط، علمت من مصدر موثوق أن الحكومة لا تجرؤ على التعرض لعمال النفط الذين أظهروا قوتهم بفعالية كبيرة خلال السنة الماضية: يبقى مقصف العمال مفتوحاً طوال النهار، في رمضان أو غيره.

ومع ذلك، يجب عدم الاستخفاف بقوة اليمين الإسلامي. فجاذبيته ليست مجرد جاذبية آيديولوجية، لأن قوته تستند إلى مجموعة من المؤسسات التي تحتفظ بقوة كبيرة على مستوى الجوار. فعلى سبيل المثال، بيَّن حجة الإسلام نوري كيف يمكنه أن يستنجد بآلاف الناس من كل أنحاء طهران كانوا طلاباً في محاضراته خلال السنوات القليلة الماضية. واللهجة المعادية لليسار لنظام خميني تنتقل لا عن طريق الإذاعة فقط بل عن طريق صلاة أيام الجمع في المساجد وبواسطة جمعيات إسلامية محلية.

ويوضح وضع المرأة الحالة الملتبسة للنظام الإسلامي الجديد. فادعاء خميني، قبل عودته إلى إيران، بأن الإسلام يضمن تحقيق المساواة بين الرجال والنساء كان دائماً غير صحيح، على ضوء النظرية والممارسة في كل المجتمعات الإسلامية. ولكن محاولة فرض اللباس الإسلامي، سواء كان الشادور الذي يشبه العباءة أو الحجاب الذي يشبه الوشاح، واجهت مقاومة ناجحة عن طريق المظاهرات النسائية خلال شهر آذار الماضي. ومنذ ذلك الوقت، لم يكن هناك زيادة ملحوظة في ارتداء النساء للّباس الإسلامي في وسط وشمال طهران، والكثيرات لم يستخدمنه حتى في المكاتب الحكومية. ولكن خميني ربما يحاول فرض الحجاب في المستقبل. وفي هذه الأثناء، كانت عوامل أخرى تنخر وضع المرأة. ومع أنه ما تزال هناك مذيعات في الإذاعة، فإنه تم وقف كل المغنيات المنفردات من النساء في وسائل التعبير الفني-حاول قطب زادة أن يخبرني بأن هذا حدث لأنهن كن مرتبطات بالبلاط الامبراطوري. وتم فعلاً وقف الرياضات النسائية، ونقل القلة من النساء اللائي يعملن كقضاة إلى وظائف أخرى. أخبرني قاض شاب، باشمئزاز واضح، إنه عند تطبيق الشريعة الإسلامية في المحاكم، فإنه سيفرض عليها مبدأ أن شهادة الرجل تعادل شهادة امرأتين. إن المرأة الوحيدة التي انتخبت إلى مجلس الخبراء المؤلف من ٧٣ شخصاً الذي يدرس الآن مسودة الدستور، كانت مرشحة خميني: كان إعلانها الانتخابي مضحكاً مبكياً يُظهر عينين وأنفاً من خلف شادور أسود.

ربما كان الهجوم الأكثر خطراً على وضع النساء هو ذاك الذي دخل مجال العمل حيث بُرِّر التمييز، كما في البلدان الأخرى، على أساس الضيق الاقتصادي. يضاف إلى ذلك أن التيار النسائي المنظم الذي كان ناجحاً جداً في شهر آذار لم يستمر. ويبدو أن معظم المجموعات اليسارية تُعد قضية المرأة قضية ثانوية، ومع أنني لم أر أي امرأة في مقر قيادة الفدائيين ترتدي الحجاب، فإن المجاهدين قالوا لي إن كل النساء اللائي يلتحقن بمنظمتهم يجب أن يرتدوه.

هناك تغيير واحد ستجد الحكومة صعوبة في تحقيقه هو فصل المدارس، لأن ١٥٪ فقط من معلمي المدارس الابتدائية هم من الذكور والحالة على عكس ذلك تقريباً في التعليم الثانوي. ولكن الضغوط اليومية على النساء تتواصل مما يسهِّل على زعماء اليمين التحدث عن تحرير النساء بوصفه جزءاً من «إملاء» أجنبي على إيران. حتى الدكتور الراحل علي شريعتي، الذي يُفترَض أنه منظِّر الإسلام المستنير الجديد، يحتج في كتابه «أمة وإمامة» بأن تحرير المرأة مؤامرة من قبل الاحتكارات الغربية لدفع خبرائها إلى العالم الثالث. ولكن يجب عدم الاستخفاف بقوة التأثير الإسلامي على النساء. ويكفي المرء فقط أن ينظر إلى كتائب النساء

بالعباءات السود ينشدن في مظاهرات المحافظين لكي يدرك أن خميني ومؤيديه يمكن أن يحشدوا أعداداً كبيرة من النساء في سبيل قضيتهم.

إن موقف الطبقة العاملة في المدن متردد حتى الآن. والمعامل متوقفة أو أنها تعمل بطاقة إنتاجية منخفضة، وكتل العمال المهاجرين الذين تحركوا بأعداد كبيرة إلى المدن للعمل في البناء تفرقوا بسبب التوقف في هذا القطاع، الذي يظهر في أرتال الرافعات المتوقفة على امتداد خط الأفق في طهران. وفي المعامل، واصلت بعض اللجان العمالية التي تشكلت خلال الأشهر الأخيرة من النضال ضد الشاه عملها. ولكن أكثر هذه اللجان يسيطر عليها العلماء أو اللجان الثورية ولم تظهر حتى الآن منظمات حقيقية تربط مختلف المعامل مع بعضها بعضاً لتشكيل هيكل جديد لاتحاد عمالي. وقد أدركت القوى الإسلامية بسرعة ضرورة التحسب لأي تهديد من هذا المصدر. ومع أن خميني يشجب اليسار، فإنه يناشد العمال باسم الإسلام. وتصور الملصقات المنتشرة على نطاق واسع عمالاً صناعيين يرفعون راية إسلامية تحمل اقتباساً من القرآن يبشر بنصر عاجل.

تشدد اللغة المنمقة التي يستخدمها النظام على ما يقوم به في سبيل «المضطهدين» (المستضعفين). وقد صمم المفهوم التقليدي للشعبيين لاجتذاب الطبقة العاملة دون إثارة الخوف لدى الحلفاء الآخرين الطبقيين في الحركة الإسلامية. ويبدو أنه على الرغم من المبالغ الضخمة من الأموال المتوفرة من النفط، فإن النظام الجديد لم يقدم فوائد ملموسة لهؤلاء الناس. صحيح أن قروض الإسكان متوفرة بقيمة ١٢٠٠٠ دولار (٣٠٠٠٠٠ تومان)، ولكن فقط لمن يستطيعون إيداع عشر هذا المبلغ. وقد أخبرني المراسل الاقتصادي لصحيفة إسلامية مناصرة أنه، باستثناء توفير الكهرباء دون ١٠٠ كيلوواط مجاناً، فإن شيئاً لم ينجز لمصلحة الفقراء منذ جاء خميني إلى السلطة قبل ستة أشهر. وخلال هذه الفترة ازداد التضخم بأكثر من ٣٠٪. إن المقولات القياسية للمنظّرين الإسلاميين هي تلك التي يتبناها الشعبي المحافظ، وفي الواقع، الحركات الفاشية في مكان آخر. إن «علم الاقتصاد الوَحْدي» (الاقتصاد التوحيدي) عند بني صدر، الذي هو مزيج من أفكار إسلامية واشتراكية، ولا يتعدى كونه خطاباً منمقاً زخرف ببعض التخيلات الدينية، ولم يؤد حتى الآن إلى برنامج مادي يمكن أن يباشر بحل المشكلات الاقتصادية في إيران. وعند لقائي به، شدد بني صدر كثيراً حول كيف أن إيران بلد مستقل ما تزال الامبريالية تلعب فيه دوراً رئيساً، ولكن لم يحملني، ما قاله لي ولا ما كتبه سابقاً، على الاعتقاد بأنه يحكم قبضته على الاقتصاد الإيراني. فقد أخبرني سابقاً أن لروحانية خميني دوراً مهماً تلعبه في ظل الحرمان المادي الخطير الذي يتعرض له الشعب.

إن الشعار الذي نسمعه كثيراً «ليس هناك يمين ولا يسار في الإسلام» ونداءات خميني للوحدة الإسلامية هما القوت التقليدي للأنظمة، التي تقترن، كما هي الحال، بهجمات على المعارضين لكونهم «أعداء الإسلام» وسهولة توجيه الاتهامات بالارتباط بالامبريالية لكل من يشكك في آرائه. ومع أن خميني قلما يذكر إيران، فإن معظم خطابه الإسلامي هو خطاب وطني: مشروعه ذريعته المفضلة هي الهجوم على اليسار الذي يخضع لنفوذ الغرب وهو غريب على تقاليد إيران. ويشير شجبه للمثقفين، ولا سيما الكتاب والمحامين، وهجماته على الصحافة إلى رغبته في خنق كل نقاش نقدي على أساس أن هؤلاء جزء من «مؤامرة امبريالية». ولكن هذه الاتهامات كانت تفقد أهميتها لأن أكثر من إيراني ممن كنت ألتقي بهم كانوا يحاولون إثبات أن خميني نفسه قد نصبته وكالة المخابرات المركزية الأمريكية....

يصعب، حتى الآن، تقدير القوى التي تعارض خميني، ولكنها، بدون شك، تتجاوز أحزاب اليسار المنظمة. ومع أن آية الله طالقاني انضم إلى حرب خميني الأكثر يمينية، فإن آية الله شريعة مداري، الذي دعا أتباعه إلى مقاطعة الانتخابات الحالية، يبقى قوة فعالة، لا سيما في موطنه أذربيجان وبين ما يقرب من ١،٥ مليون أذربيجاني يعيشون في طهران. والقوميات الأخرى غير الفارسية أيضاً تقاوم الميول المركزية لدى الحكومة الإسلامية، والأكراد، بشكل خاص، مسلحون جيداً ويستطيعون مقاومة الحكومة المركزية مدة طويلة. ومع أنهم يؤكدون على أنهم لا يريدون الانفصال عن إيران، إلا أنهم يريدون شكلاً من الاستقلال الذاتي الحقيقي. ومن الواضح، أن مسودة الدستور التي تنص فقط على مجالس محلية غير واضحة المعالم ولا صلة لها بالقوميات نفسها، لا تلبي مطالب تلك القوميات.

واليسار نفسه، الذي يتركز في طهران ولكنه يحظى بتأييد حقيقي في الأقاليم، يتكون من عدد من المجموعات المتنافسة. فالجبهة القومية الديموقراطية، التي انشقت عن الجبهة القومية في شهر آذار، تتألف من عدد من المجموعات الليبرالية والاشتراكية. ومع أنها ليست حزباً، وكانت سابقاً أقرب إلى محور المنظمات الأخرى اليسارية، فإنها، حتى الآن، هي الأكثر استمرارية في نقدها لحكومة خميني. إن الجبهة القومية التقدمية لم تدع فقط إلى مقاطعة الاستفتاء حول الجمهورية الإسلامية وانتخابات مجلس الخبراء، بل بادرت إلى تنظيم المحتجين ضد مراقبة المطبوعات التي أطلقت شرارة الصدامات الحالية.

تحظى مجموعتا حرب العصابات الرئيستان السابقتان، الفدائيون والمجاهدون، بتأييد حقيقي بين الشباب وربما يقومون بتغذية نوع من المقاومة المسلحة لهجوم المحافظين. ولكن قيادتهما، المنبثقة من الشعب التي قضت معظم شبابها في السجن، تفتقر إلى الخبرة وهي

مترددة في موقفها من نظام خميني، وتحاول المحافظة على مجموعة مقاتليها مع أنها لم تقطع صلتها تماماً بالحكومة. وكمحاربي العصابات البيرونيين الذين ظهروا إلى العلن بعد سقوط الدكتاتورية العسكرية في الارجنتين عام ١٩٧٣، وجد هؤلاء صعوبة في تحويل مكانتهم غير المشكوك فيها كمقاتلين مجاهدين ضد النظام القديم إلى حركة سياسية دائمة. وقد التقيت في مقر قيادة الفدائيين، مبنى السافاك سابقاً، بمقاتلين ظهروا من التخفي وعادوا من الخارج.

إن أقدم الجماعات اليسارية وأكثرها دهاء هو حزب تودة، الحزب الشيوعي في الواقع. فقيادة هذا الحزب التي تشكلت عام ١٩٤١ أقدم من هذه الجماعات، ومن الواضح أنها تقود منظمة حقيقية. وقد اختارت مساندة خميني دون تحفظ مهم: «عند أخذ كل شيء بالحسبان، نُعده تقدمياً، وبما أننا لا نستطيع أن نقود، فعلينا أن نختار»، هذا ما قاله لي إحسان طبري، المنظّر الرئيسي للحزب. لقد بقي هذا الحزب بالمعنى التقليدي جداً مناصراً للسوفييت، الأمر الذي يلحق به ضرراً كبيراً في ظل المشاعر السائدة المعادية للروس في إيران. ولم يكن محتملاً أن تحميهم تنازلاتهم لخميني من شراسة هجوم المحافظين: كانت صحيفتهم بين الصحف التي أغلقت هذا الأسبوع. والواقع هو أن السلطات أقدمت على إغلاق مكاتب الحزب.

يتركز التأييد الأساسي لخميني في المناطق الجنوبية الأفقر من طهران وفي المدن التي تمتد من هناك جنوباً على امتداد حافة الصحراء الكبرى التي تشكل وسط إيران-قم، وأصفهان، وكاشان، ويزد، وشيراز. ويمكن أن تؤيده أيضاً مدينة مشهد وهي المدينة المقدسة الثانية بعد قم. أما المقاومة لمفهومه حول الجمهورية الإسلامية فما تزال مفتتة. ولكن المبادرة تفلت من أيدي الحكومة بسبب التراجع الاقتصادي والاضطراب في الأقاليم. وفي ظل هذه الظروف، أصبحت حالة الجيش والوحدات الأخرى القمعية أكثر أهمية. وتشير معظم التقديرات التي سمعتها إلى أن نحو نصف جيش ما قبل الثورة، نحو ١٥٠٠٠٠ ألف رجل، مازال موجوداً ولا شك في أن هناك، كما يبدو، عدداً كبيراً من الجنود في الثكنات التي رأيتها في طهران وفي الجبال إلى الشمال. وما يزال سلاح الجو يقوم بطلعات جوية، مع أن وزير الخارجية يزدي كذب بشدة التقارير التي نشرتها صحف المعارضة حول إعادة تقنيين أمريكيين إلى البلاد. ولكن الجيش وسلاح الجو فقدا معظم القادة الصفوة، ولاشك في أنه سيستغرق وقتاً لإعادة بناء الروح المعنوية والهيكل القيادي الذي كان سابقاً يعتمد على الشاه والذي تفكك في الفترة الثورية.

إن التطور المشؤوم جداً هو نمو الوحدات المسلحة غير النظامية، وذلك عن طريق تجنيد الشباب العاطلين عن العمل للقيام بواجبات الشرطة الأهلية. ويقال إن رئيس الأمن ونائب رئيس الوزراء مصطفى شمران يقود قوة تدعى فرقة الشباب، وأن جماعة تسمى القمصان السوداء قد تشكلت في جنوب طهران. وثكنة جمشيدآباد في طهران هي مركز قوة أخرى شبه رسمية تدعى جيش الحرس، ثم هناك حرس الثورة الإسلامية، الذي نظمته الحكومة، ولجنة الحرس، وكلاهما تحت سلطة الملالي الشخصية وحكام المناطق. ومع أن هذه الوحدات سيئة التدريب ومجزأة، وعاجزة عن مواجهة أعداء مسلحين كالأكراد، غير أنها تشكل قوة مرعبة للقمع في المدن. وفي شهر تموز الماضي، تم استعراض نحو ٦٠ ألفاً من هذه القوات غير النظامية في شوارع طهران. وفي تشديده على اليسار، لا بد أن يلجأ خميني إلى هذه العناصر، إضافة إلى الجيش النظامي. ومثل ذلك في الشؤم إنشاء منظمة جديدة للشرطة السرية تدعى SAVAME. وأفاد رجل خرج مؤخراً من سجن إيفين بأن الأعضاء المسجونين من جهاز السافاك SAVAK السابق قد استدعوا، قبل أسابيع، إلى المكتب المركزي وطُلِب منهم العمل لحساب الـ SAVAME. وتعتمد بعض الاتهامات التي توجه الآن لليساريين في السجن على الملفات السابقة للسافاك.

وفي خضم الصخب والارتباك في إيران اليوم، ظهر، بسرعة أكثر مما يتوقع، مدى عجز خميني ومساعديه، سواء كانوا من المعممين أو الوزراء من ذوي الثقافة الغربية، عن إدارة شؤون إيران وكيف لجؤوا بسرعة إلى الديماغوجية حول "مؤامرات أجنبية" وإلى القمع. وهم برفضهم لضمان الحقوق الديموقراطية الأساسية للصحافة، أو المعارضة أو القوميات، أو لتطبيق برنامج جدي للتغيير الاجتماعي، إنما يسيرون بالبلاد إلى حمام من الدم لا يمكن لأحد أن يتنبأ بنتيجته.

ملحق: لندن ١٩٨٤، لقاء مع محمد

غادرت طهران في منتصف شهر آب، وفي غضون بضعة أسابيع، تكثف الهجوم على الأكراد في غرب إيران. وفي ٥ تشرين الثاني سقطت حكومة بازركان، في خضم الأزمة التي نشأت عن احتجاز موظفي السفارة الأمريكية. وفي شهر أيلول التالي حدث الغزو العراقي لإيران، وأعقب الغزو حرب السنوات الثمان التي مات فيها مئات الآلاف من الإيرانيين. وفي حزيران عام ١٩٨١، بدأ المجاهدون ثورة مدينية تم سحقها بسرعة. وفي عام ١٩٨٣، أودعت قيادة تودة السجن وتم حظر الحزب. وكان أن احتفظ خميني بالسلطة حتى وفاته في حزيران ١٩٨٩.

وكان من بين من قابلتهم عام ١٩٨٩ إبراهيم يزدي الذي أقيل من وزارة الخارجية في أزمة تشرين الثاني عام ١٩٧٩، وبقي في إيران، خاضعاً للقيود والمضايقة، بوصفه زعيماً لحركة تحرير إيران (MLI) شبه القانونية. أما أبو الحسن بني صدر المرشح الرسمي في الانتخابات الرئاسية في كانون الثاني ١٩٨٠، فقد اختلف مع خميني: هرب من إيران، برفقة قائد المجاهدين مسعود رجوي، في شهر تموز ١٩٨١. واعتُقل صادق قطبزادة في نيسان ١٩٨٢، وأُدين بتهمة المشاركة في المؤامرة المناصرة لأمريكا، وتم إعدامه. وسُجن إحسان طبري مع قادة تودة الآخرين عام ١٩٨٣: كغيره من قادة تودة اعترف فيما بعد بأخطائه السياسية وعُرض على التلفزيون في مناقشات دعاوية. وقُدِّر له أن يموت في السجن. وأُجبر هدايت متين دفتري إلى العيش منفياً في فرنسا. أما منوشهر كلنطاري، العضو في الفدائيين الذي عملت معه عدة سنوات في بريطانيا والذي رافقني في زيارتي إلى مركز قيادة الفدائيين، فقد قتلته القوات الحكومية رمياً بالرصاص وهو يحاول الفرار من البلاد. لقد زارني في لندن، عام ١٩٨٤، عضو سابق في اليسار الإيراني، الذي يدعمه النظام الآن:

> نحن لا نهتم بالأمم المتحدة، ولا بالرأي العام الغربي، ولا بالمنظمة العالمية المرذولة، أمنستي ولا نهتم بما يظنه أي شخص في العالم .. لقد أقمنا جمهورية إسلامية وسنلتزم بها، حتى لو كان هذا يعني قيام حرب عالمية ثالثة. نحن لسنا خائفين. ولو تهيأ لنا تفجير كامل أمريكا لفعلنا. ولو كنا نعرف كيف نقتل آلاف وآلاف الناس بإطلاق الجراثيم من أربعمئة علبة في مختلف أجزاء أمريكا وإذا كانت هذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكن فيها أن ندافع عن أنفسنا في مواجهة مستقبلية معها، فإننا سنقوم بذلك. نحن لا نريد ديموقراطية الغرب اللعينة، أو الحريات المزعومة للشرق. فنحن نمثل طريقاً ثالثة.

لم يكن محمد أبداً ممن يستهان بهم. فقد عرفته في الأيام السالفة عضواً متوانياً في المعارضة الإيرانية في أوربة الغربية. كان فاسقاً، وسكيراً، وأحياناً متدراً، يمثل في ذلك المثقفين العلمانيين في المنفى. كان يكره العلماء ورجال الدين، ويستذكر القيادة القومية لرئيس الحكومة الدكتور مصدق في مطلع الخمسينيات.

ثم تأتي الثورة. وتزداد الدعابات حول خميني. وهنا، يعود (محمد)، ويختفي. قال البعض إن مسلكه الاشتراكي وضعه على طرفي نقيض مع النظام. وكان يشاع أنه استسلم

لضغط البوليس السري وأصبح مخبراً للسافاك. وربما تم الآن فتح الملفات. وظهر فيما بعد أنه أصبح مؤيداً متحمساً لنظام خميني، مسلماً ولد من جديد. فهل يمكن أن يكون هذا صحيحاً؟

> لم اغير رايي أبداً. لقد كنت دائماً مع المضطهدين، المستضعفين، وهي كلمة أكثر دقة من كلمة بروليتاريا. لقد صنعنا ثورة المستضعفين في إيران. الشعب حر فعلاً، ففي إيران اليوم، ولأول مرة منذ عهد مصدق، حكومة شعبية.

كان محمد تواقاً ليخبرنا بضرورة رفض القيم الغربية والثقافة الغربية. لقد اختفت من مكتبته الكتب الاشتراكية. ويعلن اليوم أنه اكتشف كتابات مدهشة لآية الله مطهري. ويقتني فعلاً ٦٠ مجلداً من مؤلفاته. وأشرت إلى أنها من هراء الظلاميين. فقال، لا، إنها مستمدة من القرآن.

> ليس هناك انتهاك لحقوق الإنسان في بلدنا. وبطبيعة الحال، لا يمكن للمرء أن يتصرف ضد ما ينص عليه القرآن. فإذا كان يفرض ٨٠ جلدة، فإنه لا يمكن جعلها ٧٩. وأنا واثق من أن السيد لاجفردي، مدير سجن إيفين في طهران، عندما يأمر بإعدام أحدهم، فإنه يعتقد بإخلاص إنما يفعل ذلك في سبيل الله. ربما تعمد بعض المجموعات المحلية إلى إساءة معاملة السجناء بدون ترخيص، ولكن ليس هناك تعذيب يتم بأمر من الحكومة.

والتقارير التي تصدر من الخارج؟

> تلك من عمل أعدائنا ونحن نعرفهم وهؤلاء هم البهائيون، والصهاينة، والمجاهدون وغيرهم إنهم يستخدمون الأحابيل التي كنا نستخدمها ضد الشاه، كقصة المرأة الحامل. يقولون إن تلك المرأة قتلت بالرصاص في إيران. اعتدت دائماً أن أقول ذلك عندما كنت أريد شد الانتباه لقصة حول الظروف في عهد الشاه.

لم يكن محمد متعاطفاً مع من يناضلون ضد خميني. يقول «قتلوا من شعبنا ضعف ما قتلناه من شعبهم». فقد اغتيل ٧٠٠٠ من الخمينيين على يد المعارضة. وأخبرني «قتلنا منهم فقط نحو ٣٠٠٠. كان على ابني أن ينام وبندقيته معه في الفراش. إنه يقوم بحراسة المسجد المحلي. وقتلت المعارضة ثلاثة من أصدقائه الشباب رمياً بالرصاص».

الحرب مع العراق مصدر خاص للفخر

> **لـديـنـا مليــون شــخص فــي الجبهــة، نـصف جــيش الـصين، وسيواصلون القتال حتى سقوط النظام البعثي في العراق. عزل صدام حسين ليس كافياً .. نحن متوقفون الآن، لأن الاستمرار يتطلب خسارة مخيفة في الأرواح. ولكن لن يكون هناك سلام، ولا تسوية. إننا نحظى باهتمام العالم بكامله. نحن أمة صغيرة تتكون من ٤٠ مليوناً. ولكن لدينا مليون شخص في الجبهة، جلهم من الشباب .. لدينا في فارس عبارة واحدة جديدة هي قاذف آر بي جي. يمكن أن تقتل الدبابات العراقية ستة عشر منهم ولكن الرامي السابع عشر سيدمرها. عليك أن تفهم ثقافة الشهادة في بلادنا.**

ويبــدو أن الأكــراد هربـوا أيـضاً. «كـل أولئـك الـ (KDP) الحـزب الـديموقراطي الكردستاني الأغبياء وشعب الكوميلب الذين اعتدت أن تكتب عنهم ارتحلوا الآن»، قال مفتخراً. النظام سيستمر لأنه شعبي. وأكد «اعلم أن روزا لوكسمبورغ لو تهيأ لها الآن المجيء إلى هنا لشعرت بالنشوة لرؤية الديموقراطية الرائعة التي خلقناها».

كان يجلس هناك يلتمس مني أن أصدقه، بلباسه الكاكي الثوري وشارته الجمهورية الإسلامية اللامعة. تحدثنا عن صديق مشترك، معارض اشتراكي للشاه قتلته قوات خميني بعد الثورة. «ارتكب خطأ جسيماً»، قال محمد. «حاولت أن أحذره. وعرضت عليه المساعدة. فلو أنه جاء إلي، وقال لي أين يخفي ٢٠٠ بندقية، لسار كل شيء على ما يرام. ولكن لم أسمع عنه أبداً، مع أنني أعطيته رقم هاتفي. وآخر ما سمعته من عائلته هو أنه مات. وظننت أنه يمكن أن أقوم بعمل ما لمعرفة مكان جثته. ولكن لم أتمكن».

الفصل التاسع

العربية السعودية ١٩٩٧
مشروع الأسرة يواجه الصعوبات

لا يحتاج المسافر إلى العربية السعودية إلى طويل وقت لكي يدرك أنه يدخل ملكوت تدين رسمي. ففي مطار جدة، حيث يسأل ضابط الجمرك الذي يفتش عن الكحول والمستوردات الأخرى المنوعة، يسأل المسافر القادم متى سيهتدي إلى الإسلام: متأملاً زعم مخاطبي الذي أخبرني أنه تعلم أنظمة السير بالرجوع إلى كلام الله، ويلاحظ موظف الجمرك أنني أقرأ العربية ويخبرني أن الأجوبة لكل المشكلات العالمية موجودة في القرآن. وزعم بمرح «عندما تأتي إلى هنا في المرة الثانية، أرجو أن تكون قد اهتديت».

مع ذلك، يظهر هناك نوع من الروح العالمية بمناسبة العيد الوطني للثقافة والتراث، الذي يعرف عالمياً بـ "الجنادرية" وهي ضاحية الرياض التي تستضيف المعرض السنوي للحرف اليدوية. والجنادرية واحدة من المناسبات القليلة التي يمكن للسعوديين فيها أن يعبروا عن أنفسهم علناً بحرية أكبر: عرض لسباق الجمال نهاراً والميتافيزيقا ليلاً يلقيان ضوءاً غريباً على المجتمع واهتماماته. فيقوم زائر ملكي عزيز من بريطانيا، يسمى بالعربية أمير ويلز، بإلقاء محاضرة حول القيم المشتركة بين الإسلام والمسيحية. ربما نقرأ في هذا أكثر مما هو مبرر: في الخليج، يرتبط مركز ولي العهد بمهمة سياسية-رئيس وزراء في الكويت، نائب رئيس وزراء في المملكة السعودية. ويبدو أن مشاركة هذا الزائر الحماسية في العرضة (العراضة)، أو الرقصة القبلية السعودية، التي يساندها عدد من أكثر من مئتين من الأشخاص في أوبرا بدوية خفيفة، ويشجعها حشد مذكر يظهر فجأة على المسرح، تُدخِل البهجة إلى نفوس مضيفيه الملكيين.

يبدو أن طبقة الرسميين كانوا أقل رضى من هيلموت شيفر، وزير الخارجية الألماني، حيث نشر حديثه إلى الجنادرية الذي ينتقد فيه إنكار حقوق الإنسان في أوربة والعالم الإنساني بصور مجزوءة. ويجري تقديم أمير ويلز على أنه قادم من بريطانيا الشقيقة -كلمة تدل ضمناً

على الروابط القومية الوثيقة وتستخدم، في الحالة الطبيعية، لوصف العلاقات بين الدول العربية. أما ألمانيا فمجرد صديقة-ولكن ليس بدرجة كبيرة جداً.

هذا البلد ليس البلد الذي يمكن الحصول فيه بسهولة على المعلومات. فليس هناك إحصائيات حول المؤشرات الاقتصادية الأكثر أهمية، أو النفط أو الدخل الحكومي. وقليل من المراقبين المستقلين يصدقون الإحصائيات الرسمية للسكان التي تعطي رقم خمسة عشرمليوناً. وما من أحد يعرف عدد الأمراء السعوديين، ويتلقى كل منهم «خصوصية» أو علاوة تبلغ مئات الآلاف من الدولارات، وزيادة إضافية تتضمن مجانية السفر جواً. ويعتمد هذا العطاء على الظروف، وفي هذا الخصوص، كان حكام ومالكو العربية السعودية، عام ١٤١٧ بالتقويم الإسلامي، يخلِّفون الانطباع بأن لديهم أسباباً قصيرة الأجل للشعور بشيء من الارتياح.

لقد ارتفع سعر البترول (الذي يكلف المستهلكين المحليين ٥٠ بنساً للغالون) بنسبة ٣٥٪، مما يضيف نحو ٩ بليون دولار إلى دخل يقارب ٤٢ بليون دولار. وفي ظل التوتر في الخليج، فإن كلا مصدري القلق، العراق وإيران، يبدوان موقتاً في حالة دفاعية. أما داخل البلد، فتبدو موجة المعارضة التي يقودها السلفيون، والمحافظون وإلى حد ما الأصوليون، أقل ظهوراً بسبب القمع، والنفي والضغط المالي.

ولكن القلق يتواصل من جوانب أخرى. ففي شارع "الثلاثين" في الرياض، الذي سمي بهذا الاسم بسبب عرضه بالأمتار، وهو شارع معروف على نحو أفضل كمكان يمكن للرجال فيه أن يدسوا بطاقات زيارتهم عبر نوافذ النساء العابرات في السيارات، والمكان الفارغ حيث انفجرت قنبلة في تشرين الأول عام ١٩٩٥ ودمرت مركز التدريب العسكري الأمريكي في السعودية الذي مايزال شاغراً حتى الآن. وبقيت القنبلة الأخرى في الظهران التي قتلت ١٧ أمريكياً وجرحت أكثر من ٣٠٠ دون توضيح. وقد أشيع أن المتورطين في الحادثة الأولى، التي أُعدم بسببها أربعة من الرجال بعد محاكمة سرية، هم من المنخرطين في سلك المُطوِّعين، أي الشرطة الإسلامية المرتبطة بوزارة الداخلية الذين يطوفون في المدينة بسيارات الجيب البنية، فيزعجن النساء غير المتحجبات بشكل كاف وأولئك الذين لا يراعون أوقات الصلاة. ولكن التحقيقات حول الحادثة الثانية بقيت أكثر غموضاً: اعتقل الكثيرون في المنطقة المشتبهة بتأثير الأصولية، السنية والشيعية، لا سيما في منطقة الثقب في جبيل، المعروفة بالتأثير السلفي. ولكن بعض السعوديين يرون أن هناك علاقة قوية ربما لأحد الأمراء أو قائد عسكري، والكشف عنه يربك النظام.

ولكن هذه القنابل ليست هي التي تطرح المشكلات الأكبر التي تواجه الدولة السعودية. وهي مشكلات طويلة الأمد لن تجد لها حلاً سهلاً أو سريعاً، كما يبدو. المشكلة الأولى، هي الشلل في القمة: هناك أكثر من تلميح في الرياض إلى موسكو في عهد بريجينيف، أي إلى المتغير القبلي الإسلامي لـ "الركود". إن الأشخاص الثلاثة الرئيسيين في البلادُ هم: الملك فهد، وولي العهد عبد الله قائد الحرس الوطني، وسلطان وزير الدفاع. فالملك في الرابعة والسبعين من العمر، صحته سيئة، وقد استرد سلطته من عبد الله بعد وصاية موقتة على العرش. ويطيعه الأمراء الآخرون الرئيسون، وكلهم أبناء مؤسس النظام، عبد العزيز بن سعود، الذي توفي عام ١٩٣٥: هناك الكثير من الحديث حول "شلل" في القمة، لأن مسائل سياسية مهمة، ليس أقلها، التغيير الاقتصادي وبطء سرعة الإصلاح الدستوري، تبقى دون معالجة. ويسود الظن بأن عبدالله أكثر تعاطفاً مع القومية العربية، ويتطلع إلى كبح أشد لفساد الأمراء.

والثانية، هي مشكلة العمل: مهما كانت الأرقام الصحيحة لعدد السكان، فإن العربية السعودية تتحول إلى بلد «طبيعي» أكثر. لقد هبط الدخل الفردي خلال العقد الماضي بمقدار الثلثين، إلى نحو ٦٠٠٠ دولار سنوياً، ويبحث المزيد والمزيد من الشباب عن العمل: واجهت محاولات إضفاء الطابع السعودي على الاقتصاد مقاومة ليس فقط من الخارج، ولكن أيضاً من أرباب العمل السعوديين. فالمتخرجون من الجامعات الإسلامية التي أنشأها الملك فيصل، الذي حكم من ١٩٦٢ إلى ١٩٧٥، في محاولة لتوجيه العاطفة الإسلامية، هم، بشكل خاص، متبطلون. وهذا الاستياء حول العمل والمال تبرزه مسألة ليست خافية أبداً في المملكة، أعني الاختلافات المحلية: في المنطقة الغربية الأكثر انفتاحاً، أي الحجاز، هناك استياء لدى الحجازيين من رجال القبائل البدو الذين قاموا بغزوهم في العشرينيات ويأخذون نصيباً غير متعادل من عائدات النفط؛ ويزدري الحجازيون، المقربون من قمة السلطة، بصورة مكشوفة من الادعاء بأن بلدهم ليس جاهزاً لنظام ديموقراطي. وقال أحدهم لي «كان لدينا صحف وانتخابات، قبل أن يغزونا السعوديون." وفي المنطقة الشرقية الشيعية، حيث حقول النفط، انعكس الاسترخاء الجزئي الذي كان يسود في مطلع الخمسينيات وراح الأساتذة في الجامعات الإسلامية يشجبون الشيعة علناً.

والمشكلة الثالثة هي اعتماد الدولة على الولايات المتحدة الأمريكية. لقد جاء غزو صدام صدمة كبيرة للعربية السعودية، مما أظهر أن هناك تهديدات حقيقية للبلد، وفضح زيف روح المحارب التي تعتمد عليها في شرعيتها حتى الآن. ويبدو أن المحاولات التي يقوم بها

الأمراء المعنيون لتعزيز سجل جيشهم في النزاع لا تقنع أحداً. وعلى الرغم مما يمكن أن يُعده آخرون تناقضاً، فإن الكثير من السعوديين مستاؤون من الوجود العسكري الأمريكي في البلد، ويصوغون هذا بعبارات مثل: جيش غير مسلم يدنس أرضاً مقدسة-حجة خرقاء يتذرع بها معارضو النظام السعودي، لأن الدولة السعودية وحدها هي التي تدعي قدسية كامل البلد، حتى إلى ما وراء مكة والمدينة. ويشتد الاستياء ضد الولايات المتحدة، لا سيما عندما تُعد واشنطن متحيزة لإسرائيل، من خلال اعتراضها على إدانة مجلس الأمن لسياسات نتانياهو. ولكن النظام وقع في ورطة. فقد نقل القوات الأمريكية من المدن بعد انفجارات القنابل، ومع ذلك، فإن تلك القوات لا تغيب عن البال أبداً.

في العربية السعودية، شعور وطني متنام ضد الغرب، وأيضاً ضد العرب الآخرين الذين يطلبون المال، ولكنها وطنية ممتزجة بأفكار حول مؤامرة عالمية. وهناك رواج للكتب حول الاستشراق، التي يعرَف أنها دراسة للعالم العربي وتُعد جزءاً من مؤامرة امبريالية. وفي المكتبات الوفيرة، يأتي القسم الخاص بالاستشراق مباشرة بعد قسم التجسس والمؤامرات الغربية أو الصهيونية. ويظن الكثير من السعوديين أن المقالات في صحيفة وول ستريت جورنال والصحف الأخرى الأمريكية خلال السنتين الماضيتين التي تتساءل حول المدخرات المالية السعودية موحىً بها.

العربية السعودية بلد تتسلط عليه الرقابة، ولا سيما الرقابة السياسية: ليس هناك أحزاب أو مطبوعات مسموحة. فالمبنى الأكثر مثاراً للدهشة في الرياض، والذي يمكن رؤيته على «طريق الملك فهد» الرئيسي المعلق، هو مبنى وزارة الداخلية، ذلك الهرم المعكوس، الذي قضى ٦٣ عاملاً كورياً نحبهم أثناء بنائه مستخدمين سقالة خشبية. وما يزال هذا التسلط نفسه يتردد صداه، كما في بلدان أخرى إسلامية صارمة، كـ إيران أو في الدول الشيوعية.

ويتنامى القلق الاجتماعي عند الذكور، وينعكس في مظهرين لافتين. الأول، تنامي الضغط من النساء: النساء في العربية السعودية غائبات تماماً عن المجال العام، ويظهرن لماماً وللحظات خاطفة بعباءاتهن السوداء في أمكنة التسوق، أو يتجولن في المدينة في سيارات يقودها أقرباؤهن أو سائقون ذكور. وفي الجامعات، يفرض أن تتابع الطالبات المحاضرات بواسطة أشرطة فيديو ويتلقين الدروس الخصوصية بواسطة الهاتف. وعلى الرغم من ذلك، فإن مستويات التعليم بين النساء السعوديات عالية، وهي أعلى منها عند الذكور في كثير من الحالات: يُظَن أن ٦٥٪ من المتخرجين في السنة الماضية من جامعة الرياض كن من النساء. وهناك بعض قطاعات النشاط الاقتصادي، لا سيما المصارف، التي تضم أقساماً تقتصر

إدارتها على النساء. كما أن هناك شبكة واسعة من المنظمات الاجتماعية، تحت مظلة «عمل الخير»، تنشط فيها النساء. تسافر النساء السعوديات إلى الخارج، وتتهيأ لهن وسائل الحصول على صور ومعلومات وسائل الإعلام من الخارج على أساس يومي. وبعد أن ألغت قطر المجاورة حظر قيادة السيارات على النساء، فإن السعودية تبقى البلد الوحيد في العالم الذي لا يسمح للنساء بقيادة السيارات. والكتابات غزيرة حول العلاقات الجنسية، وتتراوح من تأكيدات الوضع الإسلامي القويم إلى دراسات النساء والمحاضرين، التي تزخر باقتباسات من جوليا كرِستيفا، ومارلين فرنش ولورا مولفاي.

والحقل الآخر للتوتر هو المتعلق بالقانون. فالحكومة السعودية تُحكَم بالشريعة أو، بدقة أكبر، بالتأويل الحنبلي للآيات القرآنية. وهو تأويل لا يحتاج، بحد ذاته، إلى محامين، وفي الواقع، ليس هناك متدربون. فالقضاة الدينيون، أو القضاة، يتخرجون من الجامعات ومعاهد التدريب الإسلامي. وتعاني العربية السعودية من نقص فظيع في المختصين في القانون، والمحاسبة والإدارة. واستجابة للضغط الاقتصادي لجأت الدولة إلى العمل بموجب قانون تجاري، يعتمد كلياً على اتفاقية جنيف: لتفادي الإساءة إلى العقيدة، فإنه لم يدخل ضمن حماية وزارة العدل، بل تشرف على تطبيقه لجنة بتصرف المصرف المركزي.

وتبدو واضحة الصراعات التي تقتضيها هذه الرقابة التسلطية والمُهدِّدَة باضطراد. وواحد من أشكال الرقابة الأكثر دقة لوسائل الإعلام يبدو جلياً من درجات تشخيص الشكل الإنساني. فالحظر على رسوم الصور الحية، الذي يرتبط غالباً بالقرآن، هو في الواقع زيادة متأخرة، وأصبحت جزءاً من الأخلاقية العامة في العربية السعودية، والمبالغة أكبر في أفغانستان. وهكذا، لا يمكن رؤية وجوه بشرية على لوحات الإعلان في الرياض: يعرض إعلان لأحزمة مقاعد السيارات جذعاً لا رأس له، ويعرض إعلان آخر لعربة ذات أربع عجلات ذكراً مغطى رأسه بغطاء للرأس. ومع ذلك، نشاهد صور الملوك والأمراء السعوديين في كل مكان في مكاتب الحكومة، أو على الطوابع البريدية. وتعمل تدرجات الإظهار في الصحافة: يُحظَر على الصحف السعودية الناطقة بالعربية التي تصدر في المملكة عرض صور النساء على الصفحات الأولى، ويسمح فقط بعرض صور البنات ما قبل المراهقة في الصفحات الداخلية؛ أما الصحف الناطقة بالإنجليزية، فتنشر صور نساء متحجبات بالشكل المناسب؛ في حين يتم بحرية في السعودية تداول الصحف العربية التي تصدر في الخارج بتمويل سعودي مع أنها تزخر بصور النساء المراهقات غير المتحجبات. ويعرض التلفزيون مسلسلات التسلية والأوبرات الصابونية بواسطة نساء غير متحجبات-هذا مشروع لأن حبكات القصص تحدث في بيئات منزلية لا يمثل فيها ذكور.

وهناك دليل آخر لافت لهذه التيارات الخفية المعارضة نجده في الأدب: ربما يفاجأ الزائر للعربية السعودية بحجم المكتبات. فالشعر الجاهلي هناك هو المصدر الأصلي للغة العربية، والأدب السعودي التقليدي يتخذ شكل الشعر. فما من اجتماع رسمي يبدو كاملاً دون إلقاء كلمات، بنغمات بدوية مقطعة، في مدح الأسرة المالكة، وأعمالها العظيمة. ويبقى الشعر مصدراً مهماً للإلهام: يمزج مؤلِّف حسن القرشي المنفي الموضوعات الشعرية والسياسية. ولكن الشعر يقترن الآن بالقصة الحديثة والقصيرة. يصور المنفي عبد الرحمن منيف في روايته، **أعمدة الرمل**، فساد العائلة الحاكمة في العربية السعودية المتنكرة قليلاً. وروايتا غازي القصيبي، **شقة تدعى الحرية** و**مستشفى المجانين**، منعتا في البلاد على الرغم من أنه كان وزيراً سابقاً وسفيراً حالياً في لندن: توفر الروايتان إدراكاً عميقاً لعالم المثقفين القوميين، تبدأ الرواية الأولى في القاهرة في الخمسينيات، وتستكشف السياسات القومية المتطرفة والتجربة السياسية، وتبدأ الأخرى بعد محاكمة عربي يذهب إلى أمريكا، ويقع في حب امرأة يهودية، وتنتهي في مصحة عقلية في لبنان. وشجبت المؤسسة الدينية كتاب القصيبي المؤيد للعلمانية بذريعة "الارتداد".

وهناك اليوم مجموعة من الروايات الحديثة التي تركز على تجربة النساء السعوديات في مجتمع الكبت، والصراعات التي يواجهنها. وتغطي هذه القصص موضوعات الكحولية، والزيجات الإجبارية المدبرة، والامتياز المذكر بكل أشكاله، وإنكار الحرية الفردية من قبل العائلة، والمجتمع والدولة، على حد سواء.

أما وأنه أسير لهذه الضغوط الاجتماعية والتطورات المثيرة، كحرب الخليج عام ١٩٩١، فإن النظام السعودي حاول أن يتكيف مع التغيير دون التنازل عن امتيازاته. وهكذا، تم في عام ١٩٩٣ إنشاء مجلس استشاري، ومجموعة من المجالس المحلية. وحاول النظام أيضاً أن يعيد صياغة آيديولوجيته: مع أنه كان في الماضي يُقدِّم كحليف للنخبة القبلية-السعود، ومعاصره المتدين، الشيخ-إلا أنه لا يرد اليوم ذكر في التصريحات الرسمية أو في تسمية المباني العامة للأصول الدينية للنظام في إحيائية القرن الثامن عشر التي قادها محمد بن عبد الوهاب. ومع أن بعض أحفاد الشيخ احتفظوا بمواقع تأثير (كوزراء وسفراء)، فإن هذا تم بفضل صفاتهم الشخصية أكثر منه بفضل محتدهم. وقد حاولت العربية السعودية إعطاء نفسها هوية أكثر وطنية وتقليدية: لهذا اتخذ الملك عام ١٩٨٦ لقب "خادم الحرمين الشريفين"، أي مكة والمدينة.

وكما تُظهر الجنادرية، فإن الدولة تشجع اليوم الإحساس بالإرث الوطني بما في ذلك، الاعتراف، إلى مدى محدود، بفن عمارة وصناعات ما قبل العصور الإسلامية. ولكن المشكلة التي تواجه استصلاح هذا الإرث الآثاري تتمثل في أن الوهابيين المفرطين في حماسهم، الذين عثروا على التماثيل واللوحات بالمصادفة، أقدموا بسهولة كبيرة على تحطيم وجوهها وفقاً لمعتقداتهم. ويسود الظن بأن الخوف من استجابة دينية محافظة هو الذي يعلل التأخير الطويل في افتتاح متحف وطني للآثار في الرياض، وكذلك تم تجميد افتتاح مركز ثقافي غني كان قد اكتمل منذ سنوات.

ولكن هناك قيوداً واضحة على هذه العملية. فلا الملك ولا أي خليفة محتمل يبدو قادراً فعلاً على معالجة سوء استخدام السلطة المالية وغيرها التي يمارسها أمراء العائلة المالكة: يتحدث موظفو السفارة الأمريكية باستسلام عن ١٤ بليون دولار، أو حول ذلك من العائدات، أي ثلث إجمالي الميزانية، تقتطع من أو لا يتم تقديم بيانات بشأنها. وتكثر الروايات حول العمولات (نسبة)، وتسجيل حمولات ناقلات النفط في حسابات خاصة واستيلاء الأمراء على الأراضي بصورة تعسفية. فيحتكر أحدهم سوق الخدمات السياحية، وآخر فرعاً في أسواق بيع السيارات، ويعلن آخرون ملكيتهم لقطعة من الأرض تُعَد للبناء. ومع تصاعد الضغوط الاجتماعية والاقتصادية، تشكل مسألة المبالغ المالية التي لا تخضع للمحاسبة مشكلة ملحة: أصبحت السبب الأول للخلاف في الكويت المجاورة حيث يمكن للبرلمان أن يطلب، ولكن دون نجاح، حساباً لأموال الدولة.

وفي الوقت نفسه، تواجه أي عملية للتحرر معارضة مزدوجة: مقاومة تأتي من النخبة الملكية الحاكمة في القمة، ومن عامة الشعب في القاعدة. «٧٠٪ من السكان في هذا البلد لا يعيشون في القرن العشرين»، هذا ما قاله لي واحد من العرب الساخطين المقيمين هنا منذ مدة طويلة. وأولئك الذين يشهدون أسبوعياً تقريباً الكرنفالات التي تترافق بتنفيذ أحكام الإعدام العلنية في وسط الرياض لا يخفون حماسهم العلني من أجل من ينفذ بهم حكم الإعدام في مكان آخر. وتأتي المعارضة لزيادة حرية النساء من الذكور الذين تهددهم نساء أكثر كفاءة ويصعب كبحهن بقدر ما تأتي من الأمراء في القمة.

في عالم كهذا يسوده الشك، والإشاعة، والثروة المذهلة للأقلية والتباهي بها، من السهل التنبؤ بحوادث مستقبلية مثيرة. ولا شك في أن هناك من يتراوحون من السلفيين المقاتلين في الداخل، إلى صدام، أو بعضاً ممن هم في النظام الإيراني في الخارج الذين يتطلعون إلى مثل هذا التحول. ويُقدَّر أن ١٥٠٠٠ سعودي ذهبوا، بمباركة أمريكية للقتال في أفغانستان:

يشكلون اليوم نواة ساخطة ومدربة، يمثلها الشكل المتطرف لـ أسامة بن لادن، وهو عضو من عائلة ثرية يهدد بأعمال إرهابية من مخبئه قرب جلال آباد. لم يمض أكثر من عقدين على استيلاء مجموعة من رجال القبائل المسلحين على المسجد الحرام في مكة لمدة أسبوعين.

ومع ذلك، هناك سبل أخرى، سبل يتم فيها تدريجياً، إنما بحزم، كبح سلطة الطبقة الأميرية وجشعها، وتشجيع درجة أكبر من التعاون بين الأمراء وباقي المجتمع، من ذكور وإناث. ولاشك في أن هناك موجودات يمكن البناء عليها-ثروة هائلة في الأرض، ومجتمع يتعلم باضطراد، وقطاعاً قوياً للخدمات العامة، وطبقة وسطى متحررة، إن لم تكن واسعة، فإنها مهمة. إن مشاريع العائلة السعودية لا يمكن أن تستمر. ويمكن أن تصبح شركة عامة، كما فعل آخرون، وذلك بالتنازل عن شيء من تظاهرهم بالتقوى وامتيازاتهم الملكية. ويمكن أن يكون هذا أفضل بالنسبة لسكان هذه الدولة الغربية أنفسهم وبالنسبة لباقي العالم، الذي سيواصل اعتماده على النفط لعقود عديدة قادمة.

الفصل العاشر

تركيا ١٩٩٨
العلمانية التي نحن بصددها

ليس هناك طريقة لفهم تضاربات المصلحة وتعريف الهوية التي تمزق هذا البلد الساحر أفضل من ملاحظة مصير أضرحتها الرائعة. كانت أنقرة، تلك المدينة الأناضولية التي جعلها أتاتورك عاصمة للدولة بدلاً من استنبول عام ١٩٢٣، حتى وقت قريب يهيمن عليها مبنى واحد، هو أنلتكبير، أي ضريح أتاتورك نفسه، وهو بناء كلاسيكي حديث مُعَمَّد مجرد من كل الروابط الدينية والشرق أوسطية. يقترب الزائر عبر مدخل محاط بتماثيل بطولية ترمز إلى الحرية وتحرير المرأة، وعلى امتداد جادة مهيبة. هنا يعبِّر جميع الزائرين الرسميين الأجانب عن احترامهم: يوم زيارتي رأيت إكليلاً من التحالف التركي الديموقراطي في كوسوفو. وأثناء ارتقاء السلم إلى القاعة الرئيسة نقرأ العبارة التركية Hakimiyet Milletinder، وتعني «سلطة الشعب»، وهي، في الوقت نفسه، انتحال لرسالة الثورة الفرنسية ورفض لادعاءات السلطان والسلطة الدينية على حد سواء.

هذه هي خزانة الآثار المقدسة للإرث الأتاتوركي الذي مايزال آيديولوجية الدولة. إنه إرث اعتمد على فرد ظل مجهولاً تقريباً في أي مكان آخر من العالم الحديث. وتشاهد في كل أنحاء البلاد صور أتاتورك، وتماثيله النصفية والشارات والبطاقات البريدية التي تحمل تلك الصور. وتعرض المتاحف ملابسه، وعلب سجائره ونص خطبة الأيام الستة المشهورة، الـBuyuk Nutuk، وبأسلوب يدعو إلى مزيد من التساؤل، صوراً فوتوغرافية لتشكيلات وظلال يبدو أنها تمثل صورته الجانبية أو عينيه. إنه المرشد، والقائد الخالد، والمحارب المنقذ. وتشجع الحكومة هذا الاحترام، كما يفعل أولئك، لا سيما النساء المتعلمات اللائي يخشين تقدم الإسلاميين. يحترمه الكثيرون بسبب موقفه الحاسم في قطع صلته بالماضيين، الديني والامبريالي. وقال لي أحد المفكرين، «لو كان على قيد الحياة لكنا أنشأنا مترو في استنبول منذ وقت طويل». وقال آخر،

«لماذا لا ينضجون ويتخذون قراراتهم بأنفسهم». ولكن، ليس كل شيء كما يبدو: هناك أيضاً أولئك الذي يعارضون ميراث أتاتورك الذين يحجبون تهديمهم بعبادة مبالغ فيها.

كان تحدي هذا الإرث يختمر منذ وقت طويل، ويأتي من عدة اتجاهات. ويقف المرء اليوم للتركيز على أنقرة نفسها كبديل: أنشأت السلطات البلدية الإسلامية مسجد قوكاتيب الذي يرتفع في وسط المدينة، ويتدفق ضوءه الغامر ليلاً متحدياً الضريح. ومع ذلك، يبدو قوكاتيب في نظر الغرب رمزاً في غير مكانه: تحته موقف للسيارات وسوق تجارية. وهذا ليس آخر طموحات الإسلاميين: كان يدور في استنبول نقاش حول بناء مسجد مماثل في وسط المدينة، في ميدان تقسيم، وكان بعض المتطرفين يتظاهرون بانتظام لإعادة تحويل أياصوفيا، وهي متحف اليوم، إلى مكان لتعبد المسلمين. ولكن ما يطرح في التظاهرة الشعبية لقوة الإسلاميين يُعده الكثير من الأتراك إهانة، كمسجد قوكاتيب: سار عام ١٩٧٧ في شوارع أنقرة مئات الآلاف يحتجون ضد رد الفعل، في رفض مطالب الإسلاميين لإعادة تعريف المجتمع التركي. واحتجوا ضد ما فعله الإسلاميون في السلطة، كمحافظي استنبول وأنقرة، أو في فترة الوزارة، أي تحالفهم مع حزب الطريق القويم الذي تتزعمه تانسو شيلر.

ويمكن ملاحظة تعارض مختلف جداً للرموز والبرامج في الضريح الأكثر قدسية في استنبول، مسجد أيوب، الذي سمي باسم أيوب الأنصاري، أحد أصحاب النبي محمد، الذي توفي أثناء حصار القسطنطينية عام ٦٧٤-٧٨. إذا كان الملاذ الرئيس للإسلاميين هو التراث الديني، ومجتمع عادل والدفاع عن الأخلاق التركية ضد التأثيرات والسائحين الأجانب، فإن واحداً من ملاذاتهم الأخرى هو امتلاكهم للماضي العثماني. والأتاتوركيون أيضاً يمتلكون شيئاً من الماضي العثماني، ولكنهم يكرهون تخفيف الهوية التركية المرتبطة بمؤسسات كالانكشاريين، وهم مجندون من المناطق المسيحية من أوربة، وحكام عموم المسلمين الانتهازيين المتأخرين الفاسدين كعبد الحميد (١٨٧٦-١٩٠٦).

ولذلك، فإن الإرث العثماني متاح للإسلاميين باعتباره جزءاً من الماضي يمكنهم التنقيب فيه وتحسينه. وهناك مجموعة جميلة من الأضرحة على القنوات العليا للقرن الذهبي، وقد تم تخليد أيوب للأدب الغربي في كتابات الروائي الفرنسي، بيير لوتي. وأيوب، هو الذي كان يأتي إليه السلاطين العثمانيون لكي يتوجوا كبادي شاه، أو ملك الملوك. وقد بقي رمزاً للماضيين الإسلامي والعثماني: ماتزال الصدقات توزع على المحتاجين، كما يأتي الأزواج لمباركة زيجاتهم، والتماس معالجة مشكلاتهم. ويسيطر الإسلاميون على الضواحي، كالفاتح المجاور، أي موقع المسجد الذي بناه السلطان محمد، فاتح المدينة عام ١٤٥٣ الذي

دخل كنيسة أياصوفيا راكباً فرسه وحمله مراراً على رفس الآنية على المذبح. وفي هذين الموقعين، أيوب والفاتح، يسيطر على الشوارع رجال ملتحون ونساء متحجبات. ولكن جو الإسلاميين هذا يمتزج باستخدام إحيائي وذرائعي للماضي العثماني: على سبيل المثال، مقهى يقع مباشرة خارج أيوب يسمى هنكار، أي سلطان. صباح يوم الأربعاء، قبل عيد الأضحى، تم إحضار الأغنام والعجول لنحر رمزي. وبعثت الحيوية في الشوارع فرقة المهتر، وهي مجموعة موسيقية يرتدي أعضاؤها الزي العسكري النظامي والدرع العثمانيين، تعزف موسيقا عسكرية بإيقاع خطوتين إلى الأمام، خطوة إلى الوراء: يُعد بعض الأتراك خطوة المهتر كرمز لتركيا الحديثة ككل. وفي محاولتها لتعزيز امتلاكها للماضي العثماني، تقوم دور نشر الإسلاميين بنشر كتب حول الانتصارات الكبيرة التي أحرزها القادة العسكريون العثمانيون وإضفاء طابع المثالية على عصر التوليب Tulip Age، وهي العقود الثلاثة الأولى من القرن الثامن عشر.

والمقارنة مع إيران مدهشة. ففي إيران كان الامبراطور والامبراطورية مرتبطين بتحديث دولة علمانية: من هنا، لكي تكون إسلامياً، عليك أن تكون جمهورياً. وفي تركيا، حاولت الدولة، في عهد أتاتورك، التخلص من الماضي العثماني-مؤسساتها، وأمبراطوريتها، ولباسها، وحروف كتابتها-وهكذا يكون الإسلام ملكياً. وكالدول الأوروبية الامبريالية الأخرى، فإن الامبراطورية تأثرت بها إلى حد كبير: استقرت فيها موجات المهاجرين من البلقان، والقوقاز وآسيا الوسطى، فانضمت إليها الآن جماعات "تجارة الشنطة"، من الجمهوريات السوفييتية السابقة. وفي إشارة رمزية، أعيد جثمان أنور باشا، القائد التركي الشاب الذي توفي وهو يقاتل البلشفيك في آسيا الوسطى، إلى استنبول ودفن مع رفاقه في ميدان الاستقلال.

ولكن تحدي الإرث الأتاتوركي لا يتمثل فقط بالإسلاميين. فمنذ عام ١٩٨٤، يخضع الجزء الجنوبي الشرقي من البلاد لحرب بين الجيش التركي ورجال العصابات من حزب العمال التركي. ومات عدة آلاف، ودمر أكثر من ثلاثة آلاف قرية، وشرد مئات الالاف من السكان. ويقدر أن الحرب كلفت ٧ بليون دولار، أي ما يقارب صافي الكلفة التي تحملتها لندن بسبب دورها في إيرلندا الشمالية. وحزب العمال الكردي نفسه هو وريث اليسار المتطرف المسلح في الستينيات والسبعينيات. وعندما بدأ نضاله عام ١٩٨٤ كان حصوله على مساندة واسعة أمراً مشكوكاً فيه. ولكن استجابة الدولة التركية، وفقدان الحيز القانوني لمطالب الأكراد السياسية، قادا إلى اتساع التأييد لحزب العمال الكردي إلى أبعد من قاعدته الأولية. مارس هذا التأييد الكردي الواسع، الذي ترافق بمأزق حرب العصابات ذاتها، تأثيراً تحديثياً يتمثل بتنازل حزب العمال الكردي عن مطالبه الاستقلالية.

ولكن الحكومة التركية لم تتراجع ورفضت الاعتراف بأي جماعات كأقليات غير تلك التي نصت عليها معاهدة لوزان عام ١٩٢٣. فالدستور يتضمن عبارة، تشير بحد ذاتها إلى عدم إمكان التغيير، بخصوص عدم تجزئة تركيا واحتكار اللغة التركية-هذا لا يمنع الانفصال فقط، بل ما يمكن اعتباره استقلالاً محلياً بكل أشكاله. وقد تعرضت عدة أحزاب للمضايقة والقمع لأنها اعتبرت تمثل مصلحة كردية: بهذه الطريقة عززت سياسة الحكومة سيطرة حزب العمال الكردي على الحياة الكردية، الثقافية والسياسية. وكانت هناك حركة ما في التسعينيات: سمح الآن باستخدام اللغة الكردية في الأمكنة العامة، ولم تعد تستخدم العبارة الازدرائية (أتراك الجبال) لوصف الأكراد. وقد اعترف كل من الرئيس ديميريل وسلفه الرئيس أوزال بوجود مجتمع كردي، وتحدثت الصحافة بصراحة حول هذه المسألة، وإن لم تتحدث عن تقدم الحرب. فكتب أحدهم عموداً في إحدى الصحف تضمن مقالة تحت عنوان «آتاكرد»-مسرحية حول آتا (أبو)-تساءل فيها كيف سيشعر الأتراك إذا سارت الأمور على غير ما يرام. وهناك الكثير في الحياة العامة، بما في ذلك اتحاد أرباب العمل الأتراك، الذي دعا إلى حل سياسي. وفي تقريرها، ألقت لجنة الهجرة في البرلمان اللوم على قوات الأمن، وبشكل خاص «الفرق الخاصة» المسؤولة عن الاضطهاد الشديد للأكراد، والهجرة الجماعية من جنوب شرق البلاد: طلب التقرير، لأول مرة في التاريخ التركي، الاعتراف الرسمي بالهوية الكردية.

ولكن المشكلة تعود إلى الجيش. فهو ما يزال في معظم النواحي المهمة، إن لم يكن فيها كلها، الحاكم الفعال لتركيا. وهو الذي يحمل مفتاح المسألة الكردية وغيرها، كالمسألة القبرصية. وعلى الرغم من اتساع النقاش والوعي بصورة جوهرية على الصعيد الشعبي للمسألة الكردية، فإن القليل ممن تحدثت إليهم يعلقون أملاً على حدوث حركة مهمة في المستقبل القريب. إن القومية التركية، في أكثر أشكالها تطرفاً، تبنت حقوقاً مشكوكاً فيها، ولكن القمع من فوق يقترن، كما يمكن أن نتوقع، بشيء من التبسيط من تحت: نشرت صحيفة توركش ديلي نيوز في ٣ نيسان ١٩٩٨ مقابلة مع رئيس المؤسسة الثقافية الكردية احتج فيها قائلاً بما أنه لا يوجد في اللغة التركية كلمة للتعبير عن الشكر، ويستخدم الأتراك للتعبير عن شكرهم كلمة «ميرسي» الفرنسية أو كلمة «تشكرات» العربية، لذلك فهم «شعب فظ لا يستطيع أن يعبر عن تقديره».

تعرض الإرث الأتاتوركي أيضا إلى الهجوم من قبل تيار آخر مُجدِّد يعرف، على الأقل من قبل خصومه، بـ «الجمهوريون الثانويون». يقبل هؤلاء الكثير مما فعله أتاتورك ولكنهم

يحتجون بأن الوقت قد حان للتحرك، وتحقيق دمج تركيا في أورية الذي بدأه الغازي والتحرر فيما يخص اليسار والأكراد، وكذلك فيما يخص النساء اللائي يرغبن بارتداء غطاء الرأس، لإنهاء الوحشية التي ماتزال تميز نشاطات البوليس التركي، وأهم من ذلك، إبعاد الجيش عن السياسة. تسيطر على معظم الحياة التركية المنظمات الأمنية-الجيش والبوليس السياسي- بطريقة لا يمكن للسياسيين المدنيين كبحها، والحلقات الخفية للمافيا. ويحتج الكاتب التركي البارز يشار كمال، وهو نفسه كردي، في أن المشكلة الأولى التي تواجه البلد هي حقوق الإنسان. ويطالب البعض أيضاً برواية نقدية أكثر صراحة لمذبحة الأرمن خلال الحرب العالمية الأولى. وتنتقد جماعات حقوق الإنسان بصراحة هذا المفهوم التسلطي المتخلف للهوية والمصالح التركية: قيام رئيس بوليس استنبول بتعطيل الاجتماع بين ممثل الاتحاد الأوروبي وجماعة (NGOs) مجموعة من المنظمات غير الحكومية بطلب من هذه الأخيرة إلى مكتبها يُعد نموذجاً للمواقف المتخلفة لقوات الأمن. وفي معالجتهم الخاصة للإرث العثماني، يقارن بعض المفكرين اليساريين العلمانيين تنوعه وعالميته الثقافية بالمركزة التي سيطرت على المصلحين الأتراك من منتصف القرن الثامن عشر وما بعد. ولم يكن عبثاً أن يسمى النظام العسكري الذي وصل إلى السلطة عام ١٩٠٨ جمعية الاتحاد والترقي.

ما من أحد يشك في أن الجيش هو المسؤول، وهو لا يريد للأمور أن تسير بغير هذه الطريقة: عرض التلفزيون في أخباره، ليلة ٢٧ آذار ١٩٩٨، فيلماً يصور الاجتماع الشهري لمجلس الأمن القومي، حيث يلتقي السياسيون المدنيون (أعني، يتلقون التوجيهات من قبل) الهيئة العسكرية العليا. إن لغة الهيئة في التأكيد على جانب واحد والانتباه المرتبك إلى جانب آخر تفصح عن كل شيء: تلقى السياسيون توجيهاً بضرورة زيادة التشديد على الإسلاميين، أو أن يواجهوا النتائج، التي يمكن أن تكون انقلاباً آخر. ومن ناحية أخرى، يُعد الأتاتوركيون «الجمهوريين الثانويين» جماعة من الحالمين، نتاجاً لنخبة استنبول التي لم تروض نفسها أبداً للقبول بسلطة أنقرة. إن النتيجة البائسة (أقل من ١٪) لأحد الأحزاب، حزب سيم بوينر، الذي عرض برنامجه في انتخابات عام ١٩٩٥، تُعد برهاناً على مدى ضآلة أتباعه. والأكثر خطورة، هو أن الأتاتوركيين يتهمون «الجمهوريين الثانويين» بأنهم طابور خامس، يبشرون بتفتيت البلاد، وعدم تحدي تقدم الإسلاميين والانحدار إلى الفوضى. وكالآخرين في المنطقة، استمدت النخبة الأتاتوركية دروسها من انهيار الاتحاد السوفييتي: لا يريدون ارتكاب الخطأ نفسه.

يتوقف الكثير حتماً على تقييم القوى الإسلامية نفسها، والتحدي الذي تطرحه. وبعض الأحزاب علمانية بصراحة وتؤيد حظر غطاء الرأس. ولازمة استفزازات الإسلاميين كثيرة:

قائدهم السابق أربكان، وهو رجل صاحب سجل طويل في مساندة القضايا القومية (أيد احتلال قبرص بالكامل عام ١٩٧٤)، ومؤيد للآراء المعادية للسامية، وهذا أمر نادر في تركيا، قال إنهم سيصلون إلى السلطة عن طريق الانتخاب أو عن طريق القوة. وقد رفض بعض المحافظين مصافحة النساء، وحاول بعضهم فرض حظر على الأطباء الذكور الذين يعالجون النساء، كما أجبر بعضهم الموظفات من النساء بالاختيار بين ارتداء غطاء الرأس أو الوقوف في الشارع طوال النهار لعد السيارات. وكان القادة حريصين على التقيد بالقانون: فتح الله غولين، وهو قائد لجماعة تدعي أنها تسترشد بالنموذج الباكستاني، احتج بأن ٩٥٪ من البرنامج الإسلامي ليس سياسياً. ولكن هذا لم ينفعهم كثيراً: حرم أربكان من الحياة السياسية لمدة خمس سنوات، وحُظِرحزبه الرفاه، وهو تحالف حافظ عليه بنجاح، فأعاد تشكيله باسم حزب الفضيلة، في حين انحدر خلفاؤه إلى النزاع على إرثه. وخلفه رجل قوي هو محافظ استنبول، رجب طيب أردوغان: ولكنه واجه صعوبات بعد أن قرأ أسطراً على الجمهور من قصيدة في اجتماع عام ١٩٩٧ «المآذن حرابنا، والقباب خوذاتنا، والمساجد ثكناتنا، والمؤمنون جنودنا». وقد تمت محاكمته نتيجة لذلك. وعلى العكس، كسب فتح الله باعتداله بعض الأصدقاء: هناك مزاعم صريحة بأن مشروعه (الإسلام «المأمون») موحى من قوى أجنبية- أمريكا أو ألمانيا. وقد ذُهِل أحد المفكرين العلمانيين الذي زار محطة تلفزيون يشرف عليها فتح الله بما وجده: مبنى مشحوناً بالرجال فقط، ويحيط بفتح الله عدد كبير من الشباب الملتحين الخطيري المنظر. لم تكن مقابلتي مع مراسل صحيفته، الزمان، مطمئنة: سألني عن رأيي بباكستان، وعندما حدثته عن الفوضى السياسية، والنزاع العرقي وتجارة المخدرات، وضع القلم من يده، انتهت المقابلة.

يصعب على الأجانب، بقدر ما يصعب على الأتراك، الإحاطة بالتيار الإسلامي في بلد علماني رسمياً. ففي انتخابات عام ١٩٩٥، فاز حزب الرفاه بـ ٢١٪ من الأصوات في الانتخابات الوطنية وسيطر على مدن كثيرة. وكما هي الحال مع أحزاب الإسلاميين، حدث إحياء لمنظمات مسلمة غير رسمية، أي الطوائف التي حظرها أتاتورك، وهي نوع من الماسونية التعددية التي تغزو الأعمال والحياة السياسية. وينتعش أيضاً قطاع أعمال الإسلاميين: لوحات كبيرة على الطريق من المطار إلى استنبول تعلن عن مجموعة الإخلاص للتمويل ومصرف البركة؛ وشركات سفر تحمل أسماء كالهلال؛ وبيوت إسلامية الطراز، ومحلات عطور باسم فرقان، وهو اسم للقرآن. والعلامات على تنامي التقى العام واضحة-في المقاهي حيث تم تغيير الطعام، والموسيقا وحتى الكراسي لكي تتوافق مع النموذج المغرق في التقليد. ومع ذلك، هناك حدود لكل شيء:

الكحول متوفر بحرية، وتستخدم الصحافة مدى واسعاً من التعليق والإظهار الجسدي، وليس هناك قهر عام وقت الصلاة كما هو شائع في مصرة والعربية السعودية.

ولكن، هناك مشكلات أخرى ترافق أي تقييم لهذا التحدي الإسلامي. وتتمثل الصعوبة الأولى بالمفهوم الرسمي للعلمانية. وهذا المفهوم، الذي هو واحد من مبادىء أتاتورك الثورية الستة، استُعير، إذا جاز التعبير، من قيم التنوير، أي من الثورة الفرنسية. ولكن هذا المفهوم لا يعني الإلحاد، أو استبعاد الدين من الحياة العامة، بل يعني أن تقوم الدولة بالإشراف على الدين وتكيفه. فمن خلال مجلس إدارة الشؤون الدينية، تدفع الدولة الرواتب، وبالتالي تراقب خطبة الجمعة لـ ١٨٠٠٠٠ خطيب. وهي الآن لا تحاول إغلاق ما يقرب من ١٠٠٠٠ مسجد آخر غير مرخص، بل وضعها تحت إشرافها. وعلى الرغم من تنكرها لماضيها العربي والمسلم، فإن لغة الأتاتوركيين نفسها تزخر بالرمزية الإسلامية: العلم التركي يحمل الهلال، وتحمل التماثيل النصفية لأتاتورك في كل ملعب مدرسي كلمة «مرشد Murshit»، وهي كلمة إسلامية الإيقاع. ونضال التحرر الوطني الذي هزم اليونانيين، والفرنسيين والبريطانيين في مطلع العشرينيات يسمى Milli Mucadele (النضال الوطني)، وكلتا الكلمتين تنطويان على مضمون ديني. مفهوم العلمانية هنا يختلف عنه في في معظم البلدان الأخرى، فهو ليس مسألة درجة التسامح وصلتها به، بل هو، على الأصح، معارضة كل ما تحتقره النخبة العلمانية السلطوية. فلا عجب إذاً أن تنمو المعارضة ضد التجربة الأتاتوركية على مدى العقود: تعود جذور معارضة البلدات الصغيرة، أي النخب التقليدية، للدولة إلى الأربعينيات. وقد تدخل الجيش مرتين، في ١٩٦٠ و١٩٧١، لوقف العملية. ولكنه ساند، إلى حد ما، الإسلاميين عام ١٩٨٠، عندما واجهه اليسار المتطرف، على أمل إضعافه.

ويقدم المسلمون، من جانبهم، خليطاً من الأفكار، تعبر عن نفسها بمزيج من الاستشهادات بالقرآن والنبي، ومن خطاب المعارضة في آخر القرن العشرين. ويعرض الإسلاميون في معارض الكتب والمكتبات مجموعة كبيرة من النصوص-دراسات حول الآيات القرآنية، التي تزخر بدراسات كالدراسات حول «المنافقين في الإسلام» وحول الشيطان، وكتيِّبات علِّم نفسك، وكتب تسرد وقائع العهد العثماني، ودراسات حول الفساد في الغرب عن طريق العولمة ووسائل الإعلام، وترجمات مختارة من الأدب الغربي: حاجي مراد لتولستوي، وصلاح الدين لوولتر سكوت، إضافة إلى مؤلفات أخرى تتضمن رسائل أخلاقية، بما فيها الجريمة والعقاب، ودون كيشوت، وفاوست وكريولينوس. وبسعادة يجمعون أيضاً موضوعات الفكر الغربي المعاصر التي تتلاءم مع التحدي للدولة التركية: أكثرها مستمد من الممارسة

العثمانية للتعددية الثقافية، التي تتصل اليوم بالفكرة الحديثة (الاختلاف)، في حين أن أكثر الكتب رواجاً في المكتبات الإسلامية هو النهج المعاكس لبول فايوربند. أما المفاهيم فوجدت لها استخدامات غريبة: كلمة Enlightment (تنوير)، استخدمها الكماليون اليساريون واليسار المتطرف، على التوالي، في صيغتها التركية، Aydinlik، في حين أصبحت في شكلها الإسلامي، تنوير Tenvir، كلمة سر لدى الإسلاميين. وهذا يترك المفهوم الأصلي بين يدي حكومة متنورة ولكنها استبدادية.

والسؤال الذي يطرحه العلمانيون باستمرار في تركيا واضح ولا يجد جواباً: «هل سيقود الإسلاميون الأتراك تركيا في طريق إيران، والجزائر وأفغانستان؟» والحجج ضد هذا واضحة بما يكفي: لم يلجأ الإسلاميون، حتى الآن، إلى العنف الجماهيري؛ فتركيا نوع من مجتمع مختلف جداً؛ وقادة الحزب الإسلامي الرئيسي يحدثون شيئاً من الضجيج السلمي المعقول. ولكن هذا لا يؤثر كثيراً على العلمانيين. فقبل كل شيء، كان يسود الظن بأن بلداناً كإيران أو لبنان، أو إن أردت الحق، الجزائر، كانت منيعة لمثل هذه الحركات الدينية الجماهيرية المستبدة: لم يلجأ الإسلاميون في تركيا إلى حرب العصابات في المدن، ذلك لأن هذا المكان مدخر للـ (PKK) حزب العمال الكردستاني. ولكن الكتاب العلمانيين كانوا هدفاً للجريمة-منهم طوران درسن، وشيتن إمش وأوغور مومكو، وكلهم اتهموا بانتقاد الإسلاميين، والأكثر إثارة، في حالة سيفاس عام ١٩٩٣، عندما تم إحراق ٣٧ مشاركاً في عيد للعلويين حتى الموت، وكان يحضره الراحل عزيز نيسن، المدافع عن سلمان رشدي، وذلك من قبل غوغائيين إسلاميين وضُرِب الناجون من قبل فريق إطفاء الحريق المحلي الذي جاء لإنقاذهم والذي يسيطر علية الإسلاميون. ولكن من غير الواضح ما إذا كان الإسلاميون هم الذين قتلوا الكتاب أو عناصر من قوات الأمن. وقد قال لي أحد المفكرين الأتراك الناقدين «لم يتورط هؤلاء الناس حتى الآن بعمليات قتل».

وربما كانت الجماعة الأكثر تعرضاً للخطر في تركيا هي تلك التي تنتمي إلى طائفة الأقلية الإسلامية، أي العلويون، الذين يشكلون نحو ٢٠٪ من إجمالي السكان الأتراك: كما هي الحال، في الواقع، في جميع أنحاء العالم الإسلامي، فإن هذه الأقليات، التي تواجه الأكثرية الإسلامية المسيطرة، هي نفسها علمانية (البلوش والباثان في باكستان، والأكراد في إيران، والقبائل في الجزائر، كلهم يشكلون أمثلة متشابهة). إن أسوأ أنواع العنف الإسلامي هو ذاك الذي حدث بوساطة عملاء بوليس استنبول ضد الأكراد. وهذا ما يفسر أيضاً كلمة تقية: ففي الإسلام، وخصوصاً في المذهب الشيعي، تعني التقية التظاهر في وجه

حكومة طاغية، وبمعنى آخر، أن يخفي المرء أهدافه السياسية (وإيمانه). ولذلك اتُّهِم أربكان، وفتح الله وآخرون بالتقية، ويجب عدم تصديقهم. ولكن المشكلة الأكبر لا تكمن في عالم النوايا. وبسبب ما يتضح من قراءة الإسلاميين الأتراك والاستماع إليهم، كما هي حال رفاقهم في البلدان الأخرى، يمكن ألا يكونوا متظاهرين، بل يمكن أن يكونوا مؤمنين بكل ما يقولونه: أثبت ناطق بارز، هو شقيق الرئيس الراحل أوزال، في نقاش طويل الليلة الماضية، شعرت بارتياح غامض للمشاركة فيه؛ أنه بما أن الإسلام هو دين الحب، فإن كل شيء سيجد له حلاً عندما تصل إلى السلطة حكومة مخلصة لمبادئها المثالية. حصل الإسلاميون على أصوات كثيرة من الأكراد-أكثر الأحزاب الكردية شبه الشرعية: ولكن قد يكون هذا شكلاً من الاحتجاج أكثر منه تأييداً لبرنامج الإسلاميين. وعندما سئل عن المسألة الكردية كان الجواب مألوفاً هو بما أن كل المواطنين الأكراد مسلمون فلا مشكلة هناك. وما أظهره سجلهم في الوزارة، على الصعيدين الداخلي والدولي، هو أنهم في حين يحملون رأياً رجعياً حول مسائل رمزية خاصة، كالحجاب، فإن سياساتهم متماسكة حول التحديات الأوسع التي تواجه البلاد. فسياستهم الاقتصادية هي السياسة المبكرة للعلمانيين العصريين التي تقضي بتصنيع البلدات الصغيرة. وينتهي كل شيء إلى الخليط نفسه، المشوش والمعتدل، الذي عكف عليه الباحثون الغربيون الكرماء من أجل الموثوقية والجاذبية لكتلة المهاجرين الريفيين التي وصلت مؤخراً، ولكن صلته ضعيفة بالمشكلات التي تواجه تركيا اليوم. وفي هذه البيئة للفراغ الفكري والأزمات الوطنية، يمكن بسهولة أن ينزلق الإسلاميون إلى العنف، مهما كانت الكلمات التي يقدمها ناطقهم الرسمي لطيفة.

إن هذا الجدل الذي يدور حول السياسات والهوية التركية يتفاقم حتماً بالتغييرات التي تجري على الصعيد العالمي. فتركيا تنتمي إلى ثلاثة عوالم-أوربة، التي كانت منذ عهد أتاتورك المرجع الرسمي، والشرق الأوسط، الذي طورت تركيا معه، على الرغم من مبادىء أتورك، علاقات اقتصادية وسياسية منذ السبعينيات، والعالم الذي ظهر حديثاً من الدول والمجتمعات الناطقة باللغة التركية والذي يمتد، كما قال الرئيس ديميريل، «من باميرس إلى الأدرياتيك»: وتتكون هذه من الأوغور في سنجيانغ الصينية، ودول آسيا الوسطى (تركمانستان، وأوزبكستان، وقرغيزستان، وقازخستان)، وبصورة رئيسية، منطقة الأوزبك الشمالية في أفغانستان، وأذربيجان وعبر القوقاز، والشعوب العديدة في القوقاز الشمالي، وفي البلقان، البوسنة، وألبانيا وكوسوفو. وسواء كانت تركيا، أو لم تكن، جزءاً من أوربة، هي حجة فارغة، كما هي أيضاً حال روسيا: كانت هكذا على مدى خمسمئة سنة. ولكن

محاولتها لكي تصبح جزءاً من الوحدة الأوروبية تعثرت، ولا يحتمل نجاحها في المستقبل المنظور: على الرغم من أن تركيا تتمتع بمنفذ تجاري، إلا أن المخاوف من الهجرة، وانتهاكات حقوق الإنسان، وسيطرة الجيش، والعبء المالي الذي سيترتب على عضوية تركيا، كل هذا سيرتب أعباء جديدة على الاتحاد السياسي. بعد قمة لوكسمبورغ، في كانون الأول ١٩٩٧، حيث استبعدت تركيا من قائمة المتقدمين بطلباتهم، قام رئيس الوزراء مسعود يلماظ بفسخ العقود مع الاتحاد الأوروبي. ولكن الكثيرين في تركيا عارضوا هذه الإجراء، على اعتبار أن الرابطة الأوروبية تشكل حاجزاً مهماً في سبيل تقدم الإسلاميين: تعرض يلماظ لنقد الجيش بسبب موقفه النقدي لأوربة. وكانت العلاقة الشرق أوسطية أيضاً نعمة لا تخلو من نقمة: تدهورت التجارة منذ الغزو العراقي للكويت عام ١٩٩٠، وهناك مخاوف من تأثير الأصوليين من الدول العربية، ولا سيما ليبيا والعربية السعودية.

قامت تركيا خلال السنوات الثلاث الماضية بتعزيز علاقتها العسكرية مع إسرائيل: هذا مفهوم في أنقرة، ولكن هذا أدى إلى تنامي العداء في العلاقة مع العالم العربي. ولكن الأتراك لا يبدو عليهم القلق: أنحوا باللائمة على العرب. ويبدو أيضاً أنهم يواصلون تعزيز علاقاتهم مع الكيان الصهيوني: علق أحد المراقبين الأكاديميين «إنه البلد الوحيد الذي نُعامَل فيه كأنداد». وفيما يتعلق بالعالم الناطق بالتركية، تبيَّن أنه منفذ مشكوك فيه: ينشط رجال أعمال أتراك صغار ومتعهدو بناء في أسيا الوسطى، وهناك اهتمام كبير باعتبارات الأمن الاقتصادي وامتياز بناء خط لأنابيب النفط والغاز من منطقة قزوين عبر تركيا. ولكن ستاً من جمهوريات الاتحاد السوفييتي السابق غير الفعالة والمعروفة بشدة فسادها وتعسفها، وسوء وسائل اتصالها وبنيتها التحتية، لا تُعد خياراً عالمياً. تجري معظم التجارة التركية مع أوربة، ومعظم استثمارها يدخل إلى روسيا وأوكرانيا، أكثر منه إلى البلدان الناطقة بالتركية. إن سياسات وتمويل خط الأنابيب بالذات معقدان جداً وهناك، حتى الآن، شيء من الشك حول كيف سيتم نقل هذه الطاقة إلى العالم الخارجي.

لا مناص من أن يتضافر الجدل الداخلي حول الهوية مع الجدل الخارجي حول التوجه. وحجة العلمانيين واضحة: يجب توحيد تركيا مع أوربة ليس لأنها مؤهلة حالياً لذلك، ولكن لأنها الطريقة الوحيدة لتعزيز الديموقراطية وحقوق الإنسان داخل البلد. ويرى القوميون الأتراك أن إهمال أتاتورك للعالم الناطق بالتركية أدى إلى عزلة البلد: يريد هؤلاء أن يروا خطاً أكثر تطرفاً في الشيشان، والبوسنة، وسينجيانغ وأذربيجان، إضافة إلى قبرص. فواحدة من الإضافات غير العادية إلى النصب التذكارية العامة هو ضريح، خارج مضمار سباق الخيل

مباشرة، إنه ضريح «شهداء تركستان الشرقية»، أي شمال غربي الصين. وفي عام ١٩٨٩، أقدم متطرفون من تركستان الشرقية على اغتيال مديرة مطعم صيني في استنبول. أما الإسلاميون فينظرون إلى الشرق الأوسط: إنهم غير واثقين طبعاً إلى أي بلد يجب أن يتوجهوا، وتجربة أربكان كرئيس للوزراء، عندما ذهب إلى ليبيا التي تقر بالتضامن الإسلامي وتعرض إلى تعنيف علني بسبب الشوفينية التركية، لم تعزز هذا الطموح. ومع ذلك، لم يرتدع: بعد حظر حزبه، سافر إلى مكة لأداء فريضة الحج للمرة السابعة والعشرين.

وتبقى إيران جاراً مضطرباً: على الرغم من الحديث حول عدو تاريخي، فإن البلدين عاشا على وفاق لما يقرب من ستة قرون. ففي قصر توبكابي، هناك هدايا متبادلة مع نادر شاه في إيران في أربعينيات القرن الثامن عشر، وفي متحف موزوليوم مبادلات مماثلة مع رضا شاه في ثلاثينيات القرن التاسع عشر. ومع ذلك، هناك أيضاً عدم ثقة. فالمثل العثماني يقول، «إذا تعلمت اللغة الفارسية، فإنك تفقد نصف إيمانك»، وفي هذا إشارة إلى تأثير مذهب اللذة لحافظ، وسعدي وعمر الخيام. كان العلمانيون، منذ عام ١٩٧٩، يخافون من تأثير الثورة الإيرانية: تأكد هذا برفض الرسميين الإيرانيين لوضع الأكاليل على ضريح أتاتورك، ويفضلون، بدلاً من ذلك، زيارة قونية، مدينة الولي الصوفي جلال الدين الرومي. وبالمقابل، يرفض المبعوثون الأتراك إلى طهران زيارة قبر الإمام خميني. وقد أُبعِد السفير الإيراني بعد مشاركته في «يوم القدس» الذي نظمه محافظ رفاه قرب أنقرة حيث ألقى المبعوث الإيراني خطاباً ضد العلمانيين.

ليس هناك ما يسمح بحل سريع لأي من هذه المشكلات. وتواصل النخبة العسكرية وحلفاؤها المدنيون الذين يديرون تركيا محافظتهم على مقاومة هشة لا تنحني لأي شيء يُشتَمُّ منه رائحة الضعف: يقترن العناد المستبد في القمة مع وحشية البوليس والجيش تجاه المعارضة السياسية في القاعدة. ومع ذلك، لقد تغير الكثير. فالصحافة و٢٦٪ من القنوات التلفزيونية حرة إلى حد كبير وهناك حياة فكرية وثقافية نابضة. وليس هناك منظمات حكومية تعمل بالطريقة التي تعمل فيها مثيلاتها في إيران والعالم العربي. ويمكن مناقشة مسائل كثيرة علناً، تلك المسائل التي كان الخوض فيها محظوراً حتى قبل عقد مضى. هذا بلد يتمتع بموارد ضخمة، بشرية وطبيعية: تعكس نخبتها درجة من الحركية الاجتماعية المذهلة، حركية موروثة من العهد العثماني. وتخرِّج جامعاتها العليا متعلمين بمؤهل عالمي: كانت الأسئلة التي طرحت علي بعد الحلقات الدراسية التي عقدتها في استنبول وأنقرة من مستوى عال، وكان ما يطرح منها حول تسجيل نقاط لا علاقة لها بموضوع الدراسة أقل منها في أي بلد زرته في العالم.

وفي الوقت نفسه، لا يمكن تصور التحديات التي تواجه المؤسسات شبه الديموقراطية في تركيا: إضافة إلى الجمود السلطوي للنخبة العسكرية، هناك تضخم مفرط في الاقتصاد، وردة إسلامية على المستوى الجماهيري، ومعارضة كردية تكرر الماضي الماركسي الاستبدادي الأكثر سوءاً، ولكنها تكرس اليوم زعامة السياسيين الأكراد في مواجهة عناد الدولة. إن البرنامج الذي وضعه أتاتورك في العشرينيات كان في ذلك الوقت مناسباً من نواح كثيرة ويبقى كذلك حتى هذا اليوم: ما إذا كان يمكن تعديل ذلك البرنامج أو تطويره لمواجهة تحديات العالم المعاصر، والانسجام مع تعريف الحداثة الأوروبية، ذلك التعريف الذي تبدل كثيراً خلال العقود السبعة المنصرمة، مسألة ستبقى على مدى سنوات عديدة قادمة الشغل الشاغل للشعب التركي المتعدد الألوان. وستكون الصلة ضعيفة مع المجتمعات الثلاثة- أوربة، والشرق الأوسط وآسيا الوسطى التي تنتمي إليها تركيا.

الفصل الحادي عشر

مِلّة مانشستر
التجار العرب وتجارة القطن

نرى خلف طاولة السيد إميل أبو فاضل، قنصل الشرف اللبناني على مدى سنوات في مانشستر، نسخة معلقة لرسم زيتي، معروف لدى أجيال كثيرة من أطفال المدارس الإنكليزية. «فينيقيون يتبادلون البضائع مع البريتونيين القدماء» لفريدريك لورد لايتون يعود إلى عام ١٨٩٤-٥ ويصور مجموعتين بمواجهة بعضهما: إلى اليسار رجال ونساء متوحشون-همجيون تقريباً، يرتدون جلود الحيوانات-في حين كان إلى اليمين أشخاص أكثر دكنة، منتصبو القامة ونبلاء، بملابس جميلة، ولحىً مدببة وقلنسوات ضيقة. يصور المشهد كورنوول في جنوب غرب انكلترة، قبل مجيء الرومان وولادة المسيح: البرابرة إلى اليسار مواطنون بريطانيون، والنبلاء إلى اليمين تجار فينيقيون، تجار غامروا بالخروج من صور وصيدا، مما يعرف اليوم بلبنان، وأبحروا إلى بريطانيا، عبر مضيق جبل طارق وشمال الأطلسي لمقايضة بضائعهم بقصدير كورنش.

إن درجة التواصل بين لبنان اليوم وفينيقيا القديمة هي، طبعاً، موضوع جدل: فـ الدولة اللبنانية تكونت من تفكك الامبراطورية العثمانية عند نهاية الحرب العالمية الأولى. فمعظم التجار العرب الذين كانوا يأتون إلى بريطانيا في القرن التاسع عشر كانوا يسمون أنفسهم سوريين (سوري) قبل أن يسموا أنفسهم عرباً أو لبنانيين، لأن كلمة سورية كانت تغطي ما يعرف اليوم بلبنان قبل رسم حدوده. ولكن الأكثرية كانت تأتي مما يعرف بلبنان اليوم، من المنطقة نفسها التي كان التجار يأتون منها قبل ألفي سنة. وفي الوقت نفسه، إن الدافع لهذه العلاقات التجارية بعد ألفي سنة هو عكس الدافع الذي كان يعمل في العصر المبكر: ماجذب التجار العرب إلى انكلترا في العصور الحديثة ليس المواد الخام الموجودة، بل البضائع المصنّعة، وبشكل خاص، القطنية منها التي يتم إنتاجها في لانكشاير والتي جعلت من مانشستر عاصمة للتجارة الحرة في القرن التاسع عشر.

مانشستر والتجارة العالمية

تبيع صناعة القطن في لانكشاير بضائعها إلى العالم عن طريق مانشستر ومنذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر وما بعد، حيث سمحت الظروف السياسية والاقتصادية، راح تجار تلك المدينة يظهرون اهتماماً متزايداً بالشرق الأوسط: بأسواق الامبراطورية العثمانية، وبالمرور الممكن عبر المنطقة إلى الهند والصين، وتوسيع زراعة القطن في المناطق الأكثر خصباً. وساعدت الضغوط التجارية التي مارستها بريطانيا على الامبراطورية العثمانية على فتح الباب أمام البضائع النسيجية، من بين مواد أخرى، ومنذ ستينيات القرن الثامن عشر، أسهم فتح قناة السويس إضافة إلى نمو إنتاج القطن في مصر، الذي حل محل إنتاج الولايات المتحدة الذي فُقِدَ خلال الحرب الأهلية، إلى وضع المنطقة في علاقة تجارية رئيسية مع انكلترا الصناعية. وقد وصف مؤرخ لتجارة النسيج هذه العلاقة:

> نشط، إلى حد كبير، تصدير البضائع القطنية العادية إلى الشرق الأدنى نتيجة للمعاهدة التجارية الانكلوتركية الموقعة في بلتا-ليمان عام ١٨٣٨؛ وفي منتصف القرن كانت البلاد التابعة للسلطان تأخذ من بضائع اقمشة مانشتر أكثر مما تأخذه البلدان الأوروبية مجتمعة. لم تكن تسهيلات التصدير أمام هذه التجارة المتسعة ملائمة في البداية، وكانت تسبب تأخيراً كبيراً؛ في حين كانت تواجه خسارات كبيرة من خلال السرقة التي كانت تُمارس عند إرسال البضائع براً، عبر فرنسا والنمسا.

استمرت هذه التجارة على مدى نصف قرن بعد معاهدة ١٨٣٨ ولكنها بدأت بعد ذلك بالتدهور وانتهت سيطرة البضائع البريطانية على أسواق الشرق الأوسط مع نشوب الحرب العالمية الأولى. وقد أعطت فرنسا الأولوية لمنتجاتها في المناطق التي تسيطر عليها، بينما عملت القوة الجديدة للبضائع اليابانية على إبعاد المنافسة البريطانية في الشرق الأوسط وغرب أفريقيا. وشهدت فترة ما بين الحربين أيضاً نهاية التجارة الحرة على النطاق العالمي ومعها تدهور مانشستر ضمن الاقتصاد العالمي.

الجدول ١: صادرات الأقمشة القطنية إلى بلدان الشرق (مليون يارد)

	١٨٦٥	١٨٨٠	١٩١٣
تركيا	٢٢٩	٢٨٣	٣٦٠
إيران	-	١٥	٤٠
الصين	١١٣.	٤٤٨	٧١٦
الأنديز الشرقي	٣٩	٧٧	٣٠٤
اليابان	-	٦١	٥٠
الفيليبين	٣١	٥١	١٧
سيام	-	-	٤٢
الهند الصينية	-	-	٢
الإجمالي	٤١٢	١٠٣٥	١٥٣١
المصدرون ٪	٢٠،٦	٢٣	٢٢،١

حينما كان التجار البريطانيون المنتظمون في غرفة تجارة مانشستر يهيمنون على هذه التجارة، اجتذبت أهمية هذه المدينة مجموعة من التجار الأجانب حيث أسسوا بيوتات تجارية لتصدير البضائع القطنية إلى بلدانهم وإلى بلدان العالم الثالث التي يرتبطون معها بعلاقات تجارية. واستناداً إلى فضلو حوراني، التاجر وقنصل الشرف اللبناني منذ ١٩٤٦ إلى ١٩٦٠، كان هناك أربعة من بيوتات التجارة الخارجية عام ١٧٩٨، وازدادت إلى نحو أربعمئة في سبعينيات القرن التاسع عشر. كانت معظم هذه البيوتات من بلدان أوروبية أخرى-ألمانيا، الدانمارك، هولندا، السويد، اليونان. وكانت البيوتات الألمانية الحسنة التنظيم هي المنافس الصناعي الرئيسي للبريطانيين، وقد بلغ عددها نحو مئة وخمسين. وتأسست كنيسة مارتن لوثر في بارك رود، في ستراتفورد، وبرزت في النشاطات المرتبطة بهذا العمل أسماء ما لا يقل عن عائلتين معروفتين في حين كان يقيم أعضاؤهما في مانشستر: عائلة هالي، التي أعطت اسمها للأوركسترا التي كانت ترعاها، في حين استُخدمَت، فيما بعد، ملاحظات الشريك الأصغر في شركة إرمن وإنجلز حول مانشستر في أربعينيات القرن التاسع عشر كأساس لدراسة كلاسيكية للظروف المدينية في المجتمع الصناعي. أدى نمو العلاقات

التجارية بين مانشستر والشرق الأوسط، بصورة طبيعية، إلى نمو جماعة أجنبية من تلك المنطقة نفسها، وعند نهاية القرن التاسع عشر، كان قد تم تأسيس مئة وخمسين من بيوتات التجار الشرق أوسطيين. وعلى الرغم من أن من بين هذه البيوتات بيوتات يونانية وأرمنية (كلها شرقية في الاستخدام القديم)، إلا أن العدد الأساسي، عدة عشرات، كانت بيوتات تجارية عربية. ومن بين العرب سوريون بالمعنى القديم للكلمة، مما يعرف اليوم لبنان وسورية، وجماعة أصغر من التجار من فاس في المغرب. وقد احتفظت كلتا الجماعتين بلغتهما، وعاداتهما، ودينهما، وفي بعض الحالات بلباسهما، وصمدتا كهوية يسهل التعرف عليها إلى فترة ما بين الحربين. ومع أنهم كانوا يحتفظون بروابطهم العائلية مع العالم العربي، فإن علاقاتهم التجارية كانت أوسع من ذلك لأنهم كانوا يصدرون بضائع لانكشاير القطنية ليس فقط إلى بلدانهم الأصل، بل أيضاً إلى تجار عرب هم أنفسهم مهاجرون؛ فالتجار من فاس كانوا يصدرون إلى شركائهم في بلدان أخرى في حوض البحر الأبيض المتوسط، واللبنانيون والسوريون إلى زملائهم التجار في الأمريكتين وغرب أفريقيا، إضافة إلى الشرق الأوسط. ولهذا السبب، أصبحت مانشستر صلة الوصل بين مختلف قطاعات الهجرة التجارية العربية والشرق الأوسط، المركز التجاري لمثلث التجارة والقرابة الذي امتد عبر خمسة بلدان في عصر التجارة الحرة.

الجماعة الفاسية

كانت التجارة هي النشاط الرئيسي لمدينة فاس منذ القرن السابع عشر، وانتشرت جماعة التجار المهاجرين الضخمة حول البحر الأبيض المتوسط في أواخر القرن التاسع عشر لإدارة أعمالهم. ففي عام ١٨٩٨، كان في القاهرة نحو ١٥٠٠ فاسي، إضافة إلى جماعات أصغر في جبل طارق، ونابولي، وجنيف ومرسيليا. كانت التجارة مع انكلترا لفترة طويلة تنقل عبر جبل طارق وكان التجار الفاسيون يصدرون بعض السلع إلى انكلترا-شمع العسل، والتمر لأعياد الميلاد وعشبة الكناري، كعنصر في تصنيع الويسكي. وفي عام ١٨٩٥، حال صدام وقع في الريف دون حصول التجار على التمر لبريطانيا من أجل أعياد الميلاد وخسروا أموالاً نتيجة لذلك.

في مرحلة ما من القرن التاسع عشر، عندما دخلت البضائع القطنية إلى المغرب عبر جبل طارق وطنجة، بدأ التجار الفاسيون يستقرون في مانشستر كما استقروا سابقاً في مدن أخرى. ولا نعرف التاريخ الدقيق لهذا الاستقرار، ولكن أحد المصادر يقول إن وصول الفاسيين لأول مرة كان في ثلاثينيات القرن التاسع عشر. وأياً كانت الحقيقة، فقد كان في مانشستر في

العقد الأخير من القرن التاسع عشر أكثر من "دزينة" من الأسر المغربية، وارتفع عددها إلى نحو ثلاثين أسرة أو مئة وخمسين شخصاً. وكانت هذه الأسر كلها تقريباً من فاس، مع أن أسرة فاسية كانت أول من اتجرت في القاهرة وأخرى جاءت من الميناء المغربي موغادور.

ويمكن أن نكوّن فكرة حول كيف ينظر تاجر محلي إلى هذه الجماعة من كتاب للتاريخ المحلي[1] نشر عام ١٩٠٥:

> في مطلع الستينيات، عندما كان المرء يسير في شوارع الأعمال في المدينة، كان يرى فجأة شخصاً ما بعمامة بيضاء، ويبدو لباسه الشرقي الزاهي متناقضاً مع الألوان القاتمة للباس الجميع من حوله في البداية، كانت رؤية واحد من هؤلاء الرجال بالزي المغربي تشكل حدثاً غريباً جداً، يتوقف الناس حياله ويبتسمون ولكنه لم يعد يثير العجب اليوم، وهكذا أصبح هؤلاء يتجولون لقضاء أعمالهم بطريقتهم الهادئة المألوفة، ويعقدون صفقاتهم في المتاجر دون أن يثيروا اهتمام أحد من المارة

يبدو أن التجار البريطانيين الذين تعاملوا مع المغاربة استغرقوا وقتاً للتكيف مع طرقهم الأكثر انفتاحاً في إدارة الأعمال:

> إذا احتاج المرء لتحقيق اتصال مع اي عدد منهم، كان عليه أن يحققه في اجتماع كامل والاستماع إليه؛ ونتيجة لذلك، لم يكن هناك ميل للمحافظة على سرية صفقاتهم عن بعضهم بعضاً، وأحياناً، يستشيرون بعضهم قبل أن يقرر من تتفاوض معه أن يعقد اتفاقاً معك. كان هذا أحياناً مربكاً للبائع، ولكن طريقتهم في عقد صفقاتهم كانت ممتعة وسهلة بما يكفي عندما تتاح لك صداقتهم.

يذكر هايس عدداً من المجادلات التي دارت حول المغاربة الذين اختفوا دون أن يعملوا على تصفية ديونهم، ولكنه يسجل أيضاً أن عدداً منهم عاد إلى الوطن بأوامر من السلطان لكي يعملوا كجباة للضرائب. ولكي يُخففوا الضغط الذي يتعرضون له من قبل الحاكم، حاولوا الحصول على تعيينهم كوكلاء للشركات البريطانية، وبذلك كانوا يتمتعون بحماية القنصل الانكليزي المعني. كان معروفاً في فاس أن لهؤلاء المغاربة المانشستريين مبنى خاصاً يسمى "المكتب"، منه تدار أعمالهم، وتؤكد هذا مقالة من جريدة محلية نشرت وصفاً حياً

١- لويس م هايس، ذكريات مانشستر، وبعض بيئاتها المحلية منذ سنة ١٨٤٠، (لندن: شيرات وهوغز، ١٩٠٥)، الصفحات ٢٠٥-١٢.

للجماعة. ومع أن اسم صاحب المقالة لم يُذكَر، إلا أنه ربما كان مستر جونز، وهو انكليزي يتحدث العربية باللهجة المغربية، وكان يعمل كمستشار للجماعة من المكاتب التجارية في ماركت ستريت. يحمل هذا التقرير عنواناً مثيراً يوجز الملامح الرئيسية التي كانت تعرف الجماعة من خلالها: «زوجات خصوصيات كان قد تم شراؤهن من سوق الرقيق؛ يعتمرون طربوشاً أحمر؛ ويحملون دائماً مظلات؛ ولم يكونوا يوماً في بلاط». ونقرأ فيه مايلي:

تاجر ما نشتري وثيق الصلة بالجالية منذ اربعين سنة - قدم تفاصيل مهمة حول المغاربة، الذين يديرون كل أعمالهم ومراسلات خارجية من أوطانهم بالعربية، قال:

«هذه الجماعة معروفة تماماً في المنطقة باعتمار طربوش أحمر، ومعطف ضخم يغطي اللباس الوطني ويحملون دائماً مظلة».

النساء-سوداوات غالباً، كان بعضهن قد ابتيع سابقاً من سوق الرقيق، تزوجن وأُحضرن إلى انكلترا، فيما كان يُعد نيلاً من قدر المرء لإحضار واحدة من الزوجات البيضاوات الحقيقيات إلى انكلترا-أتقنّ اللغة بسرعة أكبر من أسيادهن. وإذا وضعنا في اعتبارنا أنهن أنجبن أسرة كبيرة، فإن الكثير من الأطفال الذين ولدوا في مانشستر تمتعوا بالجنسية البريطانية، وعلى الرغم من عودتهم إلى مدينتهم الأصل، فإن الأجيال الأخرى التي ولدت في المغرب تدعي الحق بالجنسية البريطانية، التي يعتزون بها كثيراً ويقدرون فوائدها، مع أنهم قد لا يرون البلد أبداً. ولدى القنصل البريطاني سجلات بالعديد من هؤلاء الرعايا البريطانيين. ومن سوء حظ الإناث أنهن يفقدن هذا الحق بعد زواجهن.

لم تكن عادات الجالية المغربية غريبة، باستثناء قيام أحد السادة بالتأكد من أن اللحم يتم تأمينه وفقاً للشرائع المحمدية. فكان أحد الجزارين يحتكر تأمين حملان ويلز. كان هذا السيد يمتلك مسلخاً صغيراً في فناء بيته، ويباشر صباح كل يوم بذبح العدد المطلوب من الخراف وهذا السيد بالذات يؤمهم أيضاً في الصلاة كل يوم جمعة، وهي الفريضة التي كانوا يؤدونها في أحد البيوت في شارع باركفيلد. كانت مكاتبهم في المدينة على الأغلب في مبنى يعرف باسم شِستاو هاوس، ٣٢ شارع أكسفورد، ولا شك في أن الكثير من القراء يتذكرون الأسماء التالية: قنّون، والحجوي، ومدني تازي، ولَزْرَق، وبن عبدلش، وبن شكرون، وبن كويران وبو عايد.

كان هؤلاء المغاربة يتمتعون بسمعة لا تضاهى بسبب مواطنتهم الشريفة والصالحة. كان أحدهم، ويُذكر جيداً لأنه كان يتحدث الانكليزية بصورة جيدة، يُعد مستشاراً لهذه الجالية، وكان الواسطة لتسوية العديد من الخلافات التي تنشأ من خلال العمل. وعندما كان أي تاجر يلتمس نصيحة قانونية، كانت هناك مؤسسة قديمة في شارع الملك (السادة اتكنسون، وساوندرز وكو) الذين يمكن اعتبارهم محامين رسميين للتجار المغاربة، وكان الراحل السيد سيفيل، شريك الشركة، ينجح دائماً بإبعاد التجار المغاربة عن المحاكم، وعلى الرغم من العمل الكبير الذي يديرونه في المدينة، فإنه ليس هناك ما يذكّر بأنهم لجؤوا إلى القوانين.

أذكر أنني تمتعت بكرمهم مرات عديدة. كانت وجبات الغذاء تتألف من أطباق كثيرة التوابل، تتبعها الحلوى الشرقية وكميات من الفاكهة. ويساعد الشاي الأخضر بالنعناع على هضم الوجبة الثقيلة الاستثنائية. ومن البدهي أن الطعام كان يقدم فقط للرجال، أما النساء فكن يتناولن طعامهن على انفراد؛ والشيء الذي كان يبدو غريباً هو أن الصحون التي تعاد كانت تقدم للنساء.

وعلى الرغم من أن أكثرية التجار الفاسيين كانوا مسلمين، فإن عدداً منهم كان من يهود السفارديم وكانوا يزورون الكنيس اليهودي في أولد لاندسداون رود، في ددسبوري الغربية، جنوب مانشستر. وكما ذكرنا، كان المسلمون يحترمون بدقة تعاليم دينهم. فقد كانوا يشترون اللحم من جزار يهودي قبل أن يصبح لديهم جزارهم الخاص، ويُظَن أنهم اتصلوا بالمصلح الإسلامي، محمد عبده، للحصول منه على فتوى تتعلق بأكل اللحم الذي يذبحه غير المسلمين. ولا نعرف ما قاله محمد عبده ولكن هناك ظل من الشك في أن الدين الإسلامي كان يفرض بصرامة ضمن الجماعة المغربية في مانشستر.

لدينا وصف حي لهذه الفترة جاء من داخل الجماعة المغربية، على شكل سيرة ذاتية للكاتب المغربي، عبد المجيد بن جلّون- في الطفولة. كانت أسرته قد انتقلت من الدار البيضاء إلى مانشستر مباشرة بعد ولادته عام ١٩١٠ وعاش هناك ثماني سنوات قبل عودته إلى شمال أفريقيا. يصف هذا الكتاب طفولته في بيت كبير تحيط به حديقة في مانشستر، والتفاعل التجاري والاجتماعي للأسرة مع المجتمع البريطاني. وكانت هناك رحلات إلى بلاكبول، ولقاءات مع شيخ الميلاد (بابا نويل)، وذكريات سيئة حول التعرض لإذلال وضرب في المدرسة،

وهي تجربة، وفقاً لرواية بن جلون، جعلته جباناً على مدى حياته. ويكتب أنه، عندما عاد إلى المغرب، كان يُنظَر إليه كـ «مسيحي» بسبب لباسه وطول شعره.

انتهى وجود الجماعة على نحو مثير في فترة ما بين الحربين، عندما أصبح من المستحيل تصدير نسيج لانكشاير إلى المغرب بسبب منافسة السلع اليابانية. عادت الجماعة إلى المغرب عام ١٩٣٦، واختارت التابعية المغربية عندما استقل ذلك البلد بعد عشرين سنة. وكما تحدثت إحدى الصحف المحلية: «بغض النظر عن الخسارة المادية المهمة للمدينة، فإن مانشستر خسرت جماعة من المواطنين الصالحين الذين أسسوا لأنفسهم، على الرغم من احتفاظهم بكل عاداتهم وصفاتهم الشرقية، شهرة لا تضاهى بسبب صدق تعاملهم ونظافة حياتهم».[1] وقد بقي عدد من أعضاء الجماعة في المدينة. فعلى سبيل المثال، بقي بعض من أسرة أبو العافية في بريطانيا. وأصبح أعضاء أسرة سكري محامين في مانشستر. ولكن، كما ذكرنا سابقاً، فإن الأكثرية التي عادت إلى المغرب في الثلاثينيات، أو قبلها، ربما امتصها المجتمع هناك. ويذكر بن جلون أن مانشستر احتفظت بصلة أسطورية، حيث تحظى بعض السلع القادمة من بريطانيا، كالسجاجيد المصنوعة آلياً وآنية الشاي، بتقدير خاص.

السوريون واللبنانيون

كانت جماعة التجار السوريين واللبنانيين أكثر أهمية. وكما هي الحال مع المغاربة، فإنه من غير الواضح تماماً متى جاء أول التجار إلى هنا، ولكن من المؤكد أن الجزء الأساسي تشكل بعد ستينيات القرن التاسع عشر. ووفقاً لأحد المصادر، فإن أول هؤلاء التجار كان تاجراً كاثوليكياً من حلب اسمه كبابة ويؤكد وجود جماعة ما، كما يبدو، حقيقة وجود قنصل عثماني في مانشستر منذ خمسينيات القرن التاسع عشر، هو تاجر يسمى ادلبي. وأول تاجر مما يعرف بلبنان اليوم هو عبد الله طراد، الذي جاء إلى مانشستر عام ١٨٨٢ وأسس شركة للتجارة سماها «تجارة عبد الله»، وجاء بعده العشرات من اللبنانيين.

يرتبط تاريخ هجرة اللبنانيين، بشكل عام، بالحالة الاقتصادية والسياسية المضطربة في ذلك البلد التي دفعت عدداً كبيراً من شبابه إلى العمل في الخارج. وقد عبر أحد الكتاب عن ذلك بالقول: «ربما كان الإيرلنديون وحدهم هم الذين ينافسون اللبنانيين في تصدير أنفسهم». ويقدم المؤلَّف الكلاسيكي الذي وضعه إيلي صفا حول هذا الموضوع عدداً من

١- مانشستر سيتي نيوز، ٢ تشرين الأول ١٩٣٦.

الأسباب، تبدأ بالحالة المكتظة للزراعة اللبنانية، وتتضمن القيود على التجارة، ولا سيما تجارة المسيحيين في ظل الامبراطورية العثمانية، وتدهور الاقتصاد في تلك المنطقة في الشطر الأخير من القرن التاسع عشر[1]. وكانت النتيجة أن الأكثرية الكبيرة من المهاجرين اللبنانيين كانوا من المسيحيين. وقد أظهر مسح أجري عام ١٩٣٢ أن نسبة المسيحيين من المهاجرين تبلغ ٨٣٪، منهم ٤٨٪ من الموارنة ٢٢٪ من الأرثوذكس. ووفقاً للإحصائيات التي جمعت في أواخر خمسينيات القرن التاسع عشر، فإنه يمكن إحصاء ما لا يقل عن ١٢١٤٥٠٠ مهاجر لبناني، يمكن أن ندرج فيما يلي تجمعاتهم الرئيسة:

الجدول ٢: جماعات المهاجرين اللبنلنيين عام ١٩٦٠

الولايات المتحدة	٤٠٠٠٠٠
البرازيل	٣٥٠٠٠٠
الارجنتين	٢٠٠٠٠٠
المكسيك	٤٠٠٠٠
كندا	٢٠٠٠٠
فنزويلا	١٥٠٠٠
أورغواي	١٥٠٠٠
كوبا	١٢٠٠٠
استراليا	٢٥٠٠٠
أفريقيا	٧٠٠٠٠

المصدر: مؤلف ايلي صفا

ومن بين إجمالي ١،٢ مليون مهاجر، يقدر صفا أن ٣٠٠٠ فقط جاؤوا إلى أوربة، واستقر أكثرهم في فرنسا. وبلغت جالية مانشستر أعلى رقم لها نحو الحرب العالمية الأولى، حيث وصل عددها إلى ثلاثمئة وخمسين شخصاً. وفي كل الحالات تقريباً، كان المهاجرون اللبنانيون والسوريون من أصول فلاحية ولكنهم، على خلاف المهاجرين الفلاحين من بلدان أخرى (إيرلندا، إيطاليا، اليمن)، كانوا قادرين تقريباً على صعود السلم الاجتماعي ويصبحون تجاراً؛

١- ايلي صفا، هجرة اللبنانيين (بيروت ١٩٦٠).

وهكذا كان اللبنانيون/السوريون في الكثير من بلدان العالم، ولا سيما في البلدان التي تتميز بسرعة حركيتها الاجتماعية بسبب الهجرة، يحتلون بسرعة مواقع بارزة داخل المراكز التجارية.

كانت قلة قليلة جداً من أولئك الذين جاؤوا إلى بريطانيا من المسلمين، أما الأكثرية، فكانت من المسيحيين أو اليهود. وفي حالة المسيحيين، لم يكن الموارنة هم الذين يشكلون الديانة السائدة بل البروتستانت، لأن انكلترا كانت مقترنة بالبروتستانية، وكان اللبنانيون الذين يعتنقون البروتستانتية يميلون إلىالتعاطف مع البريطانيين أيضاً. ولدينا رواية موحية حول هذه العاطفة المؤيدة لبريطانيا بين البروتستانتيين اللبنانيين يقدمها إدوار عطية الذي أوردها ضمن المحيط العام اللبناني في ذلك الوقت. فيكتب عطية: «يعتمد المسلمون على تركيا؛ ويتعاطف الروم الكاثوليك والموارنة بقوة مع الفرنسيين؛ ويؤيد الأرثوذكس روسيا؛ ويشرب البروتستانتيون الشاي بعد الظهر وكانوا يسمون "الانكليز." وعطية نفسه ينحدر من أسرة ترتبط بانكلترا منذ زمن طويل: جده لأبيه تحول إلى البروتستانتية ووضع كتباً حول تحويل المسلمين إلى المسيحية، وسافر أيضاً إلى أدنبرة لدراسة ترجمتها إلى الانكليزية مع المستشرق السير وليم مور؛ أما جده لأمه فقد علَّم البعثات التبشيرية على مدى أربعين عاماً، وكان أبوه وأمه يعرفان الانكليزية.

وفي إبرازه للطريقة التي تظهر فيها كل جالية دينية تأييدها لبلد خارجي، يشدد عطية على كيف يتصور هو والبروتستانتيون الآخرون مثالية بريطانيا: «في هذا الجو الوطني المتضاد، قدر لي أن أختار انكلترا-ليس ترابها، لأنني لم أره حتى بلغت التاسعة عشرة-ولكن كل شيء آخر، روح انكلترا ومكانتها: ملوكها وأبطالها، وجيشها وأساطيلها وانتصاراتها؛ وتاريخها وأدبها وكل ما كانت تفتقر إليه أرضيتي الوطنية». كان تأييده لانكترا كبيراً جداً، إلى حد يقول معه، «كان طموحي الوطني الأول أن تخضع سورية للحكم البريطاني»؛ وحول وصوله إلى أكسفورد كطالب جامعي أدلى بأول حديث له حول مسألة أنه يجب أن تتطور الأجناس الشرقية وفقاً للطرق الغربية لا الشرقية. ولكن عطية أعاد النظر في آرائه على ضوء السياسة البريطانية في فلسطين، وأصبح سكرتير المكتب العربي في لندن بعد عام ١٩٤٥؛ وكان مقدراً له أن يُتَوَفى بهجمة قلبية وهو يلقي خطاباً في اتحاد أكسفورد ويحاول أن يكون صوته مسموعاً وسط صيحات الاستهجان المتواصلة التي كان يطلقها المؤيدون لإسرائيل. إن السيرة النشيطة لعطية تساعد على تكوين فكرة واضحة حول مزيج الشعور الديني والسياسي الذي يستبطن العلاقة بين اللبنانيين البروتاستنتيين وانكلترا والتي انعكست في انتماءات جالية التجار في مانشستر. وينعكس

هذا الولاء أيضاً، بطريقة ما، في أن الكثير من هؤلاء راحوا يسمون أطفالهم باسم جورج، أو ألبرت أو فكتوريا.

أما اليهود الشرقيون الذين جاؤوا إلى مانشستر، فعلى الرغم من أنه يشار إليهم عموماً كـ «سفارديم»، فإنهم يشملون السفارديم بالمعني الحقيقي للكلمة-أحفاد اليهود الذين أخرجوا من أسبانيا والبرتغال في القرن السادس عشر-وما كان يعرف بـ «البابليين»، وهم من الجماعات التي استقرت دائماً في العالم العربي على مدى آلاف السنين. شكل هؤلاء في مانشستر جزءاً من الوسط اليهودي، الذي يتألف من اليهود الشرق أوسطيين، وبشكل أوسع وبصورة رئيسية، من «الأشكيناز». وكان معظم الجالية اليهودية الذين يتكلمون العربية في مانشستر من السفارديم، الذين جاؤوا، بالدرجة الأولى، من حلب مما يعرف اليوم بـ سورية واستقروا مع أكثر اليهود السفارديم في شمال مانشستر، على عكس الأشكيناز الذين استقروا في شمال المدينة وجنوبها. ويبدو، بوجه عام، أن اليهود كانوا أقل تمثلاً في المجتمع المانشستري من البروتستانت. ويعود السبب إلى حقيقة أنهم كانوا يشعرون أنهم يختلفون بحدة عن يهود الأشكيناز. وحتى داخل جالية السفارديم العربية، التي تتضمن اليهود من حلب، إضافة إلى أربع عشرة أسرة من بغداد وبضعة يهود مغاربة، بقي التمييز قائماً. فقد قال لي الراحل حاييم نهماد: «نحن الحلبيين لا نختلط بالبغداديين والمغاربة».

وعندما تدفق اليهود الأشكيناز بكثرة من أوربة الشرقية إلى مانشستر في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، أصبحت الحواجز أكبر. فالأوروبيون الشرقيون يلفظون العبرية بطريقة مختلفة ويتكلمون الييديش، وهي لغة لا تعني شيئاً بالنسبة لليهود العرب؛ والسفارديم يضمنون قصائدهم الدينية الشعراء العبريين الأندلسيين، في حين أن الأشكيناز لا يفعلون ذلك. وينظر السفارديم إلى لغة اليديش التي يستخدمها اليهود الشرقيين كرطانة، وإلى الأوروبيين الشرقيين أنفسهم كـ إشلاختيا، ويبدو أنها تضخيم معرب للكلمتين اليديشيين شلاش، وتشير إلى «شخصٍ فوضوي أو غير مرتب»، وشلِشت، وتعني «مزعج». ويعارض السفارديم الزواج الداخلي بين الجماعات اليهودية ويحاولون منع قادمين جدد إلى كنيسهم. ومع ذلك، تم قبول أحد الأشكيناز لأنه كان يحمل اسماً أندلسياً-لاريدو: يبدو أن أسرته كانت عربية في وقت ما. وسرعان ما انعكست هذه التوترات الاجتماعية في منظمة دينية: بعد سنتين من تأسيس الكنيس الأسباني البرتغالي في شيتهام هِلّ رود شمال مانشستر عام ١٨٧٢، تم إبعاد اليهود الحلبيين على اعتبارهم هراطقة أو كراتيتس Karaatites، وأسسوا الكنيس العربي المستقل في أولد لاندسداون رود في جنوب لانكشاير.

على العكس، احتفظ اليهود العرب بعلاقة وثيقة مع المهاجرين الآخرين غير اليهود من الشرق الأوسط. وكانت العربية هي لغة هؤلاء المهاجرين، وكان من المألوف أن تسمع الناس الذين يسيرون في الشوارع في منطقة ددسبوري في مانشستر يتحدثون العربية في نزهاتهم بعد ظهيرة أيام السبت أو الأحد حتى بعد الحرب العالمية الثانية. وكنت تسمع المهاجرين المسنين يتكلمون العربية ممزوجة بقوة بكلمات تركية: «تمبل» بدلاً من كسلان، و«دوغري» بدلاً من مستقيم. وقد مال أعضاء الجيل إلى الانكليزية كلغة أولى، ولكن الكثير منهم كان يفهم العربية على الرغم من عجزه عن التحدث بها، وقد نظم المهاجرون الذين يتحدثون العربية صفوفاً للغة العربية انتسب إليها اليهود، والمسيحيون والمسلمون. وفي وقت ما، كان الرباني السفارديمي، مندوزا، يعطي دروس اللغة العربية، كما أن مهاجراً يهودياً من الجيل الثاني، هو السيد حاييم نهماد، قام بتأليف كتاب قياسي حول العربية المكتوبة: تعلم العربية من أبيه، وكان يحتفظ بمذكرات يومية مكتوبة بالعربية. وفي بلدان أخرى للدياسبورا اليهودية، اشتهر اليهود الحلبيون في كونهم واصلوا التحدث بالعربية، أي أن العربية بقيت اللغة المحكية بين الجماعات الحلبية في منطقة نيويورك حتى هذا اليوم.

نجد صورة لجالية السفارديم الأوسع في مانشستر دون انقطاع في مذكرات الكاتب البلغاري إلياس كانتي، الذي عاش كصبي في مانشستر من ١٩١١ إلى ١٩١٣. ومع أنه لم تكن لأسرة كانتي أي علاقات خاصة بالجالية الشرق أوسطية، فإنها شكلت جزءاً من الهجرة الأوسع للسفارديم في منطقتي ددسبوري وويثغتون الغربيتين، وفي حالة أسرة أمه، التي انتقل بعض أعضائها إلى مانشستر قبل بضع سنوات، وكانوا يصدرون البضائع القطنية إلى البلقان. ومن بين أصدقاء الأسرة، يذكر كانتي شخصاً من الشرق الأوسط:

> الشخص الذي كان أكثر غموضاً بالنسبة لي، عندما ظهر لأول مرة، هو السيد عنية، كان أكثر سمرة من الاخرين، وقال الناس إنه عربي، وكانوا يقصدون أنه يهودي عربي، جاء للتو من بغداد. كانت في ذهني ليالي عربية، وعندما سمعت «بغداد»، توقعت الخليفة هارون متنكراً. ولكن التنكر مضى بعيداً جداً، فحذاء السيد عنية ضخم جداً. لم يرق لي ذلك، فسألته عن سبب ضخامة حذائه «لأن قدمي كبيرتان»، أجاب، «هل تريد أن تراهما؟» وكنت مقتنعاً من أنه فعلاً كان على وشك أن يخلع حذاءه، وهالني ذلك

كان جميع المهاجرين العرب، أياً كانت درجة تمثلهم، يدركون الاختلافات داخل جماعتهم وحتى الاختلاف الأكبر بين جماعتهم والخارج. وكانوا يستقرون في دسدسبوي بأسلوب يشبه إلى حد بعيد أسلوب معاصريهم الانكليز، في بيوت وحدائق كبيرة. ويذهبون إلى أماكن عبادتهم، ويزورون بعضهم بعضاً في المناسبات-أعياد الميلاد، العيد، عيد الخيمة Tabernacle Day وغيرها. وكانت الزيارات الاجتماعية بعد الوجبات شائعة جداً أيضاً: يشرب الرجال القهوة، ويلعبون طاولة الزهر ويستمعون إلى اسطوانات الموسيقا العربية. وعلى العكس، كان الاختلاط الاجتماعي بين مهاجري الجيل الأول والعائلات الانكليزية أقل شيوعاً. وكما قال لي ألبرت حوراني، ابن فضلو حوراني: «إنه يشبه مِلّة. باستثناء أن الانكليز كانوا مسلمين. إنهم لا يزوروننا ولا نزورهم. وعلى المرء أن يكون حذراً لأنهم يمكن أن يصبحوا قذرين في أي لحظة». ويعكس الطعام كلتا الثقافتين-الكبة والمجدرة يوم السبت، والشواء وفطائر التفاح أو حلوى الحليب على الطريقة الانكليزية يوم الأحد. وقد حاول فضلو حوراني نفسه أن يرسل أبناءه الثلاثة إلى المدرسة الإعدادية في ددسبوري، ولكن المدرسة لا تقبل الأجانب، ولهذا أنشأ بنفسه مدرسة، راحت الأسر العربية، وبعض الأسر الانكليزية وأسر اليهود الأشكيناز ترسل أبناءها إليها.

احتيالات التجار الشرقيين والسوريين: تقارير صحفية في تسعينيات القرن ١٩

إن ملاحظة ألبرت حوراني حول إمكان تحول البيئة، في أي لحظة، إلى قذرة تبدو واضحة في استجابة بعض الصحف المحلية إلى مجموعة من الإفلاسات التي حدثت عام ١٨٩٢، شملت عدداً من الشركات التي تتجر مع الامبراطورية العثمانية ومصر. ربما كان، أو لم يكن، هناك سوء تصرف مقصود، ولكن يجب أن نتذكر أنه حدث انهيار رئيسي في سوق البورصة عام ١٨٩١، وأن واحدة من التهم ضد التجار كانت، على وجه الدقة، هي أنهم وظفوا في البورصة أموالاً كان يجب أن تدفع للممولين. أما مدى تعبير تلك التقارير عن العواطف فقد احتفظ به سكان مانشستر لزمن لا يمكن تحديده، ولكن من المشروع الافتراض بأن حقيقة التعبير عنها والرسائل إلى الصحافة التي نشرت تشهد على الثقة بالكتاب. فقد نشرت رسالة إلى صحيفة مانشستر سيتي نيوز تحت عنوان، «احتيالات الشاحنين الشرقيين والسوريين». وحيث أن الحدة الرئيسية لهذه المقالات كانت موجهة إلى التجار اليهود من الشرق الأوسط، وبالتالي كانت ترخيصاً عاماً لمعاداة السامية، فإن التجار اليهود العرب عملوا على الصمود في

وجه هذه الشبهات لأولئك الذين نشؤوا في الشرق والغرب. والمهم، بشكل خاص، هو عبارة سوء الاستعمال التي استخدمت لتطبيقها على هؤلاء التجار المفلسين، «الشرقيين»، وهي عبارة يبدو أنها كانت قد اختفت من الاستخدام الانكليزي في تلك الأثناء: يعطي معجم أكسفورد الانكليزي اشتقاقين ومعنيين لكلمة Abuse. الأول مشتق من المصطلح العام لمنطقة جغرافية هي الشرق الأدنى Levant، والثاني من الكلمة الأسبانية Levantar، وتعني تفكيك أو تحطيم معسكر، ومن ثم الفرار. بالمعنى الأول، وباستثناء معنى مركب يتجر مع الشرق الأدنى، إضافة إلى الربح، فإن كلمة شرقي Levanter كانت كلمة إسقاطية لما يختص بالشرق Levantine «الشرق والشرقيون ... يكونون عادة بحاجة إلى نقد سائل»)؛ وبالمعنى الثاني، الذي نشأ في القرن السابع عشر، تعني «الشخص الذي يفر، لا سيما، بعد خسارة رهاناته». ويبدو أن استخدام صحافة مانشستر لهذه الكلمة في أواخر القرن التاسع عشر قد جمع كلا المعنيين لتوليد كلمة Abuse الثنائية المركبة للإشارة إلى شخص مشتبه بسوء سلوكه المالي.

بدأت لهجة هذا الإخطار في مقالة في صحيفة مانشستر سيتي نيوز في مطلع عام ١٨٩٢ للتعليق على الحدث الحالي للإفلاسات:

> إن بعض طبقات تجار مانشستر قلما حققت نجاحاً مؤخراً.
> وكان هناك عدد كبير من المفلسين من الشاحنين الصغار الذين يرتبطون بتجارة القاهرة وسورية، ووجد عدد من الوكلاء ذوي الملابس الرمادية، وبائعي العمل، وعمال طباعة القماش، والمصرفيين أنفسهم دائنين مع ضآلة الأمل بأي ربح لائق. إن معظم الذين أفلسوا -حلقة منهم، كما يبدو- هم جنس خاص غريب، انحدروا، على الأغلب، من اليهود الذين طردوا من أسبانيا أو إيتاليا قبل قرنين أوثلاثة. ويتجمعون اليوم في مختلف جزر البحر المتوسط، وشمال أفريقيا، وسورية، ومصر، وبمرور الوقت، وضعوا أيديهم على الجزء الأكبر من التجارة وهم جنس ولود، ويدير العمل عادة الإخوة على هذا الجانب والإخوة أو أبناء العم على الجانب الآخر.
> وعندما تحدث الإفلاسات، تكون كل الموجودات على الجانب الاخر - القاهرة، أو سورية، أو مكان آخر-وفي الأيدي نفسها بقدر ما يتعلق الأمر بالمدينين. ولا يبقى أمام الدائنين الانكليز سوى القبول بتسوية هزيلة لديونهم.

إن ما يميز تجارة مانشستر هو أن الانكليزي، حتى لو عمل بجد وصدق، فإنه سيقضي طوال حياته لكي يجمع رصيداً متواضعاً، ولكن ما أن يأتي أجنبي من اي جنس أو بلد إلى هنا ويفتح مكتباً، ويجهزه بمقعد، ومحبرة، ونشافة حبر، وينقش على الباب اسماً يصعب لفظه، حتى يعطى رصيداً من كل صوب

وعبر عن آراء مماثلة، بما في ذلك الاستخفاف بتجهيزات مكاتب التجار في رسالة كتبها «مراقب عنيف» إلى الصحيفة نفسها نشرت بعد بضعة أسابيع تحت عنوان «رصيد طائش للأجانب في مانشستر»:

من بين الأسباب العديدة للتجارة السيئة غير المربحة للبضائع القطنية، هناك سبب أريد أن ألفت إليه الانتباه، لأنه، في تقديري وتقدير الكثير من السادة الذين اتصلت بهم، يُحدِث الخراب بين الانكليز عموماً، ويقوض أسس كل بيت، وأسرة بريطانية، والازدهار والرخاء الاجتماعيين. إنني أشير إلى العادة الهدامة التي يتبعها أصحاب المصانع بتقديم اعتمادات إلى الأجانب، كالأرمن، واليونانيين، والعرب، والمغاربة، والألمان، واليهود المولدين، والأتراك، والقبائل الأخرى الجوالة، إلى حد يبعث على الذهول عند مقارنة تلك الاعتمادات بما يمنح للتجار الانكليز القادرين على الوفاء بالتزاماتهم ... .

فما الفرصة المتوفرة للانكليزي للحصول على تعويض عادل مقابل نفقاته وجهوده مع استمرار هذه الحالة؟ إن أرمنياً، أو يهودياً، أو عربياً، أو أي أجنبي آخر دون ضمير، ما أن يصل إلى مانشستر مع ١١٠٠ تقريباً لأمره، يتخذ وجاراً كمكتب، ويجهزه بمحبرة، وتقويم، ولوحة نحاسية على الباب، حتى يزدهر، ويحظى باعتبار كبيّر كشاحن.

في أوخر عام ١٩٨٢ وعام ١٩٨٣، عندما وصلت إلى المحكمة بعض حالات الإفلاس، متضمنة شركتي بيغيو وصايمة، ظهرت تفاصيل إضافية وتعليق عدائي. وأثناء المرافعات حول شركة بيغيو بْرَذَر، التي ضبطت عام ١٨٩٢، ظهرت تفاصيل قصة الشركة: كان شاول بيغيو قد أسس شركته في مانشستر عام ١٨٦٢، وانضم إليه أخوه جوزيف عام ١٨٦٥، وبعدئذٍ، أسس فروعاً في الاسكندرية ثم نقلها إلى بيروت. وفتح شقيق آخر فرعاً في حلب، وفرعاً آخر افتتحه شقيق ثالث في القاهرة. أما عائلة صايمة فكان بيت تجارتها أصلاً في حلب ونقلت عملها فيما بعد إلى القاهرة. ونشرت التايمز مقالة من مراسلها في القاهرة، ذكرت فيها أن

مجموعة من تسع شركات تورطت في مشروع لخداع تجار مانشستر عن طريق شحن بضائع إلى الشركات ذات الصلة في المنطقة، فتراكمت الديون وبعدئذ أعلنت إفلاسها.

إن هذه التقارير حول سوء التصرف التجاري، ومرافعات المحكمة بالذات، استتبعت تعليقاً عدائياً بشكل خاص في المجلة الأسبوعية، سباي، التي كانت متخصصة، كما يبدو، بمعاداة السامية، وتغطية الكره للأجانب، والرسوم الكاريكاتيرية والإشاعات. وهكذا ظهرت مقالة في شهر مايس ١٨٩٢:

> شخصية هؤلاء اليهود الشرقيين والبيروتيين معروفة تماماً لكل من يعرف شيئاً عن تجارة القماش المطبوع. وقد تم تحذير أصحاب المطابع، ولكنهم فضلوا اتخاذ تدابيرهم البائسة ضد محاكمة بائعهم المانشستري: فتعرضوا لـ "الغش" بجدارة أعرف ثلاثة رجال لا غير من تجارة بيروت أو القاهرة، كلمتهم لا تساوي شيئاً.

كانت لهجة مجلة سباي لهجة تعريضية: على الرغم من أن تركيزها الرئيسي كان مضاداً للسامية، فإنه تضمن تغطية تعسفية لـ «الشرقيين» عموماً، وأيضاً إشارة للانتقاص من منطقة شيثام بارك في المدينة بوصفها «لبنان مانشستر». ومع أن قضية شركة تاسو ربطت بتجار يهود، وكتب مراسلها ليبين أن الإخوة تاسو هم مسيحيون، فإن مجلة سباي لم تبدل خطها:

> يقول موبسي بيسو إن تاسو مسيحي. ومع الأسف، أراني ملزماً بالاعتراف بأنه كذلك، وهو أيضاً انكليزي مُجنّس. لقد خدع الإخوة تاسو مصارف مانشستر بمقدار ١٤٠٠٠٠ على بوليصات شحن زائفة وبوليصات باوس، وبعض طابعي القماش ووكلائهم بمقدار ١٢٠٠٠٠ ولكن يمكن أن أخبر هؤلاء الدائنين أن الإخوة تاسو عادوا إلى وطن أجدادهم وسط المرتفعات السورية، على مسافة أميال من بيروت، ويتمتعون بصحة جيدة. وسأقدم في الأسبوع القادم المزيد من الملاحظات حول الشرقيين.

ولكن مؤلفي هذه المقالات لم يحققوا مبتغاهم. فقد كتب المراسلون إلى الصحف المحلية يمتدحون إسهام التجار الأجانب إلى الاقتصاد، وكانت مجلة سباي موضوعاً لقضية تشهير رفعها التاجر أ. بيسو، بسبب الادعاءات التي نشرتها حول سوء تصرفه المالي. وعندما عرضت القضية على المحكمة، في شهر آذار ١٨٩٣، اعترفت مجلة سباي بخطئها ودفعت التعويضات، وتحدث القاضي بقوة ضد الصحيفة: «يبدو أنها تنتمي إلى صنف الأدب السيء الصيت الذي يجعل دمه يغلي دائماً».

التجارة والوطن

بينما كانت معظم الصادرات عن طريق التجار العرب في مانشستر تتوجه في السنوات الأولى إلى الشرق الأوسط، فإن هذا تغير في أواخر القرن التاسع عشر، حيث بدأ عرب مانشستر يصدرون كميات متزايدة من بضائعهم إلى تجار آخرين، لبنانيين وسوريين، في غرب أفريقيا وأمريكا الجنوبية. وكانت العلاقة مع غرب أفريقيا مهمة، بشكل خاص، لأن اللبنانيين، على الرغم من قلة عددهم في تلك البلدان، إلا أن مركزهم كتجار كان قوياً جداً إذا وضعنا في اعتبارنا انخفاض المستوى السابق للتجارة العالمية في تلك المنطقة.

إن شخصية التاجر العربي في غرب أفريقيا معروفة تماماً لدى طلاب الأدب البريطاني، مثّلها، كما هي، غراهام غرين في روايته **لب الموضوع**، ولا شك بوجود بعض العلاقات المباشرة بين غرب أفريقيا وجماعات مانشستر. وتذكر إحدى الروايات من جالية أفريقيا الغربية شاول راكح، وهو تاجر يهودي من طرابلس في ليبيا مع زوجته اللبنانية التي كان أخوها يقيم في مانشستر عام ١٩١٤ والذي تلقى تعليمات من الأخ لتأسيس مركز تجاري في نيجيريا. وفي عام ١٩٧٥، أكد لي عزيز كحالة، وهو تاجر كان جده قد جاء إلى مانشستر في سبعينيات القرن التاسع عشر وعمل في التجارة على مدى خمسين سنة، أن جزءاً أساسياً من تجارته كانت مع غرب أفريقيا. وفي خطاب للّورد مايور من مانشستر خلال زيارة إلى لبنان، عام ١٩٦٢، للاحتفال بالذكرى السنوية المئة لوصول عبد الله طراد إلى بريطانيا، ويعتقد أنه أول تاجر لبناني مهاجر، أثنى على التجار اللبنانيين لأنهم «فتحوا أبواب غرب أفريقيا» للسلع البريطانية. وقد قيل إن أعضاء من أسرة الحوراني ابتكروا زياً وطنياً لما لا يقل عن مستعمرة بريطانية واحدة سابقة في غرب أفريقيا لكي يؤمّنوا سوقاً لبضائعهم القطنية.

وعلى الرغم من الاتجار مع أفريقيا والأمريكتين، فإن التجار العرب لم يقطعوا صلتهم بوطنهم، وكان أكثرهم يرسل المال إلى أُسرهم وقراهم. وقد قال لي السيد إميل أبو فاضل، وهو تاجر في مانشستر منذ عشرينيات القرن العشرين وقنصل الشرف اللبناني منذ عام ١٩٦٠، «ما من أحد من بيننا جاء إلى هنا لجمع المال في هذا البلد». فقد كانوا واستمروا تجاراً عرباً لم يقطعوا أبداً علاقتهم بأسواقهم العالمية أو بوطنهم. فعلى سبيل المثال، عاد السيد فضلو حوراني إلى بلده مرجعيون لا أقل من أربع وعشرين مرة خلال حياته، وساهم في تمويل عدد من المشاريع هناك: تحسين المقبرة، ومشروع تأمين الماء، والكهرباء ومدرسة ثانوية. وتبرعت أيضاً أسرة مانشسترية

بمرصد الجامعة الأمريكية في بيروت. وكان الكثير من التجار العرب يعودون إلى بلدهم لكي يقترنوا بزوجات منها، وهكذا كانت الروابط تستمر عند بعض أطفال الجيل الثاني سواء عادوا إلى الشرق الأوسط أو انتقلوا من بريطانيا إلى التجمعات العربية في الأمريكتين. فقد كانت التجارة والقرابة معاً تحافظان على هذه الروابط. وهناك حكاية كانت تروى بعد عام ١٩١٨، تقول إن أسرة دويك الحلبية منحت عقداً من الحكومة البريطانية لتصميم غطاء للرأس للفيلق العربي الذي كان قد تم تشكيله حديثاً، وكان ذلك التصميم هو أصل الكوفية الفلسطينية، التي تتميز بلون من قماش أزرق كان يرتديه الناس العاديون في حينه.

وباللغة السياسية، كان تطور الجالية يعكس التطورات في الوطن. وكان يقال عن العرب في غرب أفريقيا إن «الجالية مرتبطة عاطفياً بالحوادث السياسية في «الوطن» أكثر من ارتباطها بالحوادث التي تقع في غرب أفريقيا» ولا شك في أن هذا كان أيضاً صحيحاً في مانشستر إلى مدى لافت للنظر. ففي منتصف القرن التاسع عشر لم يكن أحد هناك يُعد نفسه عربياً أو لبنانياً، بل سورياً. وما دامت الامبراطورية العثمانية تسيطر على بلدهم، فإن هؤلاء التجار المسيحيين كانوا يؤيدون فكرة أن تسيطر على المنطقة قوة كولنيالية أخرى، ولا سيما بريطانيا. وقدِّر لهذه الطموحات أن تجد تعبيراً لها، وإخفاقاً تالياً، في الحرب العالمية التالية التي انفجرت عام ١٩١٤.

ددسبوري وثورة العرب: جمعية مانشستر السورية

ورد سابقاً ذكر فكرة سيطرة بريطانيا في إطار سيرة إدوارد عطية، وكانت واحدة من الأفكار التي اكتسبت صلة عملية وثيقة في الحرب العالمية الأولى عندما قامت جالية مانشستر، للمرة الأولى والوحيدة، بتشكيل منظمة عامة، هي جمعية مانشستر السورية (SMA). وخلال الحرب، انضم أيضاً أبناء بعض التجار العرب إلى الجيش البريطاني وعندما اشتركت بريطانيا في الثورة العربية، جندت عدداً منهم كضباط ومترجمين في هيئة أركان لورنس. إن هذه المشاركة النشيطة في الحملات ضد العثمانيين غذت إحساس الجالية حول الرابطة بين الحملة البريطانية في الشرق الأوسط وتحرير وطنهم من الحكم العثماني.

كانت جمعية مانشستر السورية قد تأسست، في المقام الأول، كلجنة إسعاف مانشسترية سورية، لتقديم المساعدة للمتأثرين بالحرب في الوطن، ولكن، منذ منتصف ١٩١٨ وما بعد، ازدادت مشاركتها في حشد التأييد السوري ضد الامبراطورية العثمانية وفي تأييد حل

إيجابي للطموحات الوطنية السورية في تسوية ما بعد الحرب. وقد سجل المسؤول الرسمي عن شؤون الشرق الأوسط، السير مارك سايكس، قصة زيارته لمانشستر في حزيران ١٩١٨، حيث ذكر أن مجموع الجالية السورية كان نحو ٣٥٠: أكثرهم مسيحيون، ولكن ٢٠ من أصل أعضاء جمعية مانشستر السورية الـ ١٢٠ كانوا من المسلمين، وكان نحو ٩٠ من إجمالي أعضاء الجالية يهوداً من حلب وبغداد. وكان القادة الرئيسيون في الجمعية هم كحالة، وجبارة وحوراني. وكان سايكس قد اصطحب معه ضابطين من سورية نفسها، ألقى أحدهم، ليوتنان هاشمي، قصيدة على اجتماع أعضاء الجمعية:

> عندما انتهى سالت دموع كثيرة، وقال لي السيد جبارة، الذي كانت زوجته انكليزية، وكان رجلاً مانشسترياً نموذجياً عاش فيها ثلاثين سنة، والدموع تجري على وجنتيه: «سير مارك، ذلك الشيطان الشاب، أعاد لي طفولتي بالكامل. كنت قد نسيت بلدي وشعبي، وكنت أظن أنني إنكليزي فقط، ولكن اكتشفت أنني سوري أيضاً»[1].

وقد أرفق تقرير سايكس بقائمة تتضمن أسماء تسعة وعشرين شخصاً من مؤيدي حملة جمعية مانشستر السرية أثناء الحرب: كما يشير نفسه، كانت أعداد من اليهود في الجالية تساند أيضاً عمل الجمعية في ذلك الوقت. وبعد أسبوع، نقل فضلو حوراني، سكرتير الجمعية، مذكرة للسيد مارك سايكس حول مساندة سورية للمجهود الحربي الحليف:

> إن أعضاء هذه الجمعية التي تتألف، بصورة كلية، من المسيحيين والمسلمين، قد أجمعوا على أنه حان الوقت لكي يبذل السوريون الذين يعيشون في الخارج جهداً معيناً لمساعدة الحلفاء على تحرير بلدهم من حكم الأتراك، وقرروا ألا يدخروا جهداً في سبيل تحقيق هذه الغاية المرغوبة.

وتمضي المذكرة لتنصح الحكومة البريطانية بحشد دعم السوريين الذين هاجروا إلى الأمريكتين لسياستها الحربية عن طريق رسم سياستها وفقاً لاقتراحين:

> أ- نشر بيان يجد صدى في نفس كل سوري بمعنى أن السوريين عانوا ما يكفي من حكم الأتراك، وقد عزموا، بعون الله، على إنهاء هذا الحكم ...

١- سير مارك سايكس، تقرير إلى سكرتارية الدولة حول زيارته للسوريين في مانشستر في ٢٦ حزيران عام ١٩١٨، وثائق السجل العام FO 371/340972477.

بـ إعـلان أن «سـورية للـسوريين، بحمايـة الحلفـاء». نظـن أن سياسة كهذه إذا ما عُزِّزَت بإعلان واضح من بريطانيا العظمى، فإن فرنسا والولايات المتحدة، اللتين تعدان باستقلال سورية بحماية ورقابة مشتركة من قبلهما، فإنه سيكون له فعل السحر على جميع السوريين، ويستثير الروح الوطنية كما لن يفعل ذلك شيء آخر، ولا سيما إذا عرف أن الجنود سيقودهم أبناء بلدهم تحت القيادة العليا للحلفاء.

وأعلن الحوراني أن جمعية مانشستر السورية قد جمعت مبلغ ٥٠٠٠ جنيه استرليني للمساعدة على إرسال بعثة إلى الجاليات السورية في أمريكا لتعزيز هذه السياسة. أما كيف كان رد الفعل البريطاني المباشر فلم يكن واضحاً، ولكن رسالة موجزة من سايكس في مطلع شهر آب يوضح فيها أنه لم يكن قادراً على طلب مساعدة الفرنسيين على مثل هذه المغامرة: «عرضت هذا على السيد بيكو، فلم يبد اهتماماً. فإذا لم يستخدم الفرنسيون شعباً صادقاً نزيهاً كهذا، ويفضلون شللهم الصغيرة من موارنة وفرس، فإنهم لن يحققوا أي تقدم». كانت الآمال معقودة في هذه الوقت على السياسة العربية العامة، بالتنسيق مع البريطانيين والفرنسيين، بقيادة الشريف حسين في مكة. وتم في شهر تموز تبادل الرسائل بين جمعية مانشستر السورية والشريف حسين. وعندما زار الأمير فيصل لندن عام ١٩١٨ بدعوة من الحكومة البريطانية، ذهب أربعة ممثلين لجالية مانشستر، من بينهم فضلو حوراني، إلى لندن لمقابلته ودراسة زيادة المساعدة للمناطق المحررة حديثاً: عاد أحد أعضاء الوفد، أمين حبيب القصباني، مع فيصل إلى الشرق الأوسط وسافر معه في رحلته إلى دمشق. ولكن التباعد بين الطموح العربي والسياسة البريطانية أصبح واضحاً الآن وقد ظهر لدى زيارة رئيس الوزراء، لويد جورج، إلى مانشستر في شهر أيلول وتسلم رسائل منفصلة من ثلاث جماعات رئيسية تتعلق بشؤون الشرق الوسط -أرمنية، وسورية ويهودية. ففي حين دافعت جماعتان عن قضيتهما الخاصة، قدم السوريون تهنئتهم للحكومة البريطانية بمناسبة هزيمة الجيوش العثمانية وعبروا عن آمالهم بالنسبة للمستقبل:

نظن أن انتصار قضية الحلفاء على قوات البرابرة ستضمن لأبناء بلدنا الحرية والازدهار اللذين كانوا حتى الان محرومين منهما. وإننا ننتظر بنفاذ صبر ساعة الانتصار النهائي، عندما يمكن للبلدان المحررة -سورية، وما بين النهرين، والجزيرة العربية- من رد الدين الذي تدين به لمحرريها، وذلك بالعرفان بالجميل والتحالف والصداقة الراسخين.

وعند الاستيلاء على القدس في وقت لاحق في شهر أيلول، أرسلت جمعية مانشستر السورية ومجموعة الضباط العرب التي تشكلت في غرانتهام برقية إلى اللنبي، ورسائل إلى الشريف حسين. ولكن رسالة من الجمعية كان يجب إرسالها إلى الشريف حسين في مطلع تشرين الأول، تناقش شروط الهدنة المحتملة مع العثمانيين، اعتبرت غير مناسبة للنقل بواسطة السلطات العسكرية البريطانية على خلفية أنها تنتهك امتيازات الحلفاء في التفاوض.

وجاءت آخر جولة في محاولات جمعية مانشستر السورية للتأثير على السياسة البريطانية في تسوية ما بعد الحرب مع الدعوة إلى مؤتمر فرساي في كانون الثاني عام ١٩١٩. ففي رسالة إلى بلفور، وزير الخارجية، طلب أربعة من القادة الرئيسيين في الجمعية، إميل كحالة، رئيس الجمعية، و ح. شيحا، نائب الرئيس؛ و ن. دقي، أمين الصندوق؛ و ف. حوراني، سكرتير الجمعية، إنشاء دولة مستقلة واحدة في المنطقة. وتبدأ الرسالة بتحديد المنطقة الجغرافية التي تشمل سورية، ولبنان، والأردن، وفلسطين وأجزاء من العراق:

> لأغراض هذه الملاحظات، فإن سورية هي الأرض التي تحدها سلسلة جبال طوروس شمالاً، ونهر الفرات شرقاً، وحدود شبه جزيرة العرب من الجنوب الشرقي، وسيناء والحجاز جنوباً، وسيناء والبحر المتوسط غرباً. وفي رأينا المتواضع، فإن هذا الوطن بالكامل الذي يقطنه شعب واحد، يتكلم لغة واحدة، وله عادات وتقاليد واحدة، يجب إن يكون تحت إدارة واحدة ـ بالاعتماد على الإعلان المتكرر من قبل رجال الدولة الحلفاء والرئيس ولسون حول أن واحداً من الأهداف الرئيسية للحرب هو منح الشعب حق تقرير المصير، نظن أنها رغبة عامة عند السوريين، في الوطن وفي الخارج، أن يمنحوا الاستقلال تحت رعاية بريطانيا العظمى، وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية. وبمساعدة هذه القوى التي تدين لها سورية بحريتها وحمايتها، نظن أنه يمكن توجيه الشعب إلى مستقبل مناسب وسعيد.

وقد كشف الجواب الرسمي، بالنيابة عن اللورد كرزون، شيئاً ما: «ستحظى المسألة باهتمام تام من حكومة جلالته بالتعاون مع حلفائها في مؤتمر السلام القادم». وأشارت رسالة قصيرة بخط اليد بأن اقتراح إنشاء سورية الكبرى بحماية الأطراف الثلاثة يمكن أن يكون مقبولاً كطريقة لتغيير مطلب فرنسا بتحقيق سيطرة وحيدة في المنطقة. ومن البديهي، أن التاريخ اتخذ، فيما بعد، مساراً مختلفاً.

التشتت والتدهور

رأينا أن تدهور الجالية المغربية حدث بسبب خسارتها سوق بلدها لمصلحة السلع اليابانية، ومع بضع استثناءات، فإنها غادرت مانشستر على نحو مفاجيء في ثلاثينيات القرن التاسع عشر. وقد حدث انهيار الجالية السورية -اللبنانية، بصورة أساسية، للأسباب نفسها، إنما بطريقة أقل وضوحاً. فبعد الحرب العالمية الأولى، كانت هناك زيادة بسيطة لنحو عشرين أسرة سورية من حلب، ولكن الجالية بعد ذلك بدأت تتشتت: من جهة، بدأت المطامح التجارية تتضاءل، ومن جهة أخرى، راح الجيل الثاني، الذي اندمج في المجتمع الانكليزي، يتخلى عن التجارة ويبتعد عن الجالية لتتمثله الحياة الإنكليزية، وهو الشيء الذي لم يستطع أن يفعله آباؤه.

كان يمكن تمييز ثلاثة نماذج عامة في الجيل الثاني. فالمجموعة الأولى، قررت، مع تدهور تجارة مانشستر، الانتقال إلى مناطق أكثر ازدهاراً، وهاجرت من جديد إلى مناطق أخرى حيث كان ينشط تجار سوريون ولبنانيون. ويبدو أن الأكثرية ذهبت إلى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث توجد جالية يتجاوز عددها مليوناً من العرب السوريين واللبنانيين، في حين رحلت قلة إلى أفريقيا. وعادت جماعة أخرى من الجيل الثاني من عرب مانشستر إلى الشرق الأوسط: أربعة من أصل ستة من أبناء فضلو حوراني تزوجوا من الشرق الأوسط وعاد اثنان للعيش هناك، دون قطع علاقاتهم مع انكلترا. وقلة قليلة جداً من الأسر اليهودية ذهب أعضاء منها إلى إسرائيل، ولكن مع ارتفاع المد المعادي للصهيونية في العالم العربي كان من غير الممكن أن يعود أي منهم إلى بلدانهم الأصلية. وأخيراً، بقي جزء أساسي منهم في انكلترا، إما بوصفهم تجاراً أو في مهن أخرى.

وفي عام ١٩٧٥، قُدِّر أن نحو ٢٥-٣٠ أسرة من أصل عربي كانت ماتزال تعيش في منطقة مانشستر، وبقي بعضها يعمل في القطاع التجاري. واكتسب بعض من عرب الجيل الثاني في مانشستر شهرة في مناطق أخرى. وكان الراحل ألبرت حوراني (١٩١٥-١٩٩٣)، على مدى ثلاثة عقود، واحداً من الخبراء الرئيسين حول العالم العربي. كما كان فِردَ مجدلاني (١٩١٣-١٨٦٧) مراسلاً معروفاً، طارت شهرته بسبب روايته حول حصار مونت كاسينو عام ١٩٤٤. وكان هناك أناس آخرون من أصل لبناني احتلوا مواقع بارزة في الحياة البريطانية، مع أنهم لم يكونوا مباشرة من جالية مانشستر: أصبح ميشيل عطية، أحد ولدي إدوار، عالماً بارزاً

في الرياضيات، وفيما بعد مدرساً في كلية ترينتي في كامبردج ورئيساً للجمعية الملكية، في حين أن السير بيتر مدور، العالم البارز، كان ابناً للتاجر اللبناني نيكولاس مدور، الذي هاجر أصلاً إلى البرازيل وتزوج بعد ذلك امرأة انكليزية، هي إديث داولنغ.

يماثل مصير عرب ماشستر، إلى حد بعيد، مصير جالية أخرى شرقية مهاجرة، هي الجالية الأرمنية. فقد كان الأرمن، كما ذكرنا سابقاً، إضافة إلى السوريين والصهاينة، واحدة من ثلاث جاليات مانشسترية التي قدمت عريضة إلى الحكومة البريطانية حول السياسة في الشرق الأوسط عند نهاية الحرب العالمية الأولى. هنا أيضاً، تضافر تدهور التجارة مع تشتت الجيل الثاني على إضعاف ما كان مرة كياناً مترابطاً بقوة. وما زال بعض التجار الأرمن يعملون من مانشستر -كانت المدينة مشهورة بوجود أفضل مطعم أرمني في البلاد-وأصبح أحد أحفاد أسرة كويومدجيان، تحت اسم ميشيل إرلن، روائياً مشهوراً. ولكن، في كلتا الحالتين، كانت القوى الخلاقة التي أدت إلى تكوين الجالية قد توقفت منذ زمن طويل وكانت تلك الجالية قليلة العدد بحيث لم تكن تشكل هوية محسوسة مع تبدل الظروف. وبالعودة إلى مصطلح ألبرت حوراني، الملة الانكليزية، يمكن أن يرى المرء اليوم أن الحواجز قد انهارت وأن الأقلية المحدودة امتُصَّت إلى العالم الإسلامي الإنكليزي الأوسع.

يعتمد الجزء الأساسي من المادة في هذه المقالة على بحث أجري في منتصف السبعينيات لمصلحة العصبة العربية في الجاليات العربية في بريطانيا. أما الجزء الباقي من هذا البحث، حول الجالية اليمنية، فقد نشر تحت عنوان «عرب في المنفى، مهاجرون يمنيون في بريطانيا المدينية، (لندن ١٩٩٢»).

أريد هنا أن أعبر عن شكري لمكتب الرابطة العربية في لندن، وبشكل خاص، محمد وهبي والأخضر الابراهيمي لمساعدتهم في هذا العمل. وأدين أيضاً بالشكر إلى عدد من الاشخاص لمساعدتهم لي على هذا العمل. كما أعبر عن شكري لعدد من الأشخاص من ذوي المعرفة حول جالية مانشستر ومحيطها الذين ساعدوني في مختلف مراحل هذا البحث: ولا سيما الأعضاء الثلاثة من الجالية، الراحل إميل أبو فاضل، والراحل ألبرت حوراني والراحل حاييم نهماد، للمعلومات الإخبارية التي قدموها لي عام ١٩٧٥-١٩٧٦ وإلى كين براون، وبيتر سلوغليت، وبلّ وليامز، وأيمن الأوري وروهط ليخي لمساعدتهم في جوانب أخرى من البحث.

خاتمـــــة

الشرق الأوسط عام ٢٠٠٠

الوهم الألفي

إن محاولة تلخيص حالة الشرق الأوسط مع بداية الألفية الجديدة محفوفة بالمخاطر فعلاً: تخلينا منذ وقت طويل عن إغراء رؤية المنطقة ككل واحد، سياسي أو اجتماعي اقتصادي، أو انهيار ما قد يكون اليوم أكثر من ميول متناقضة دائماً. إن واحداً من أهم التشويهات التي تحدق بالمنطقة -التشويه الذي تردد صداه الآيديولوجيا الغربية المقولبة أو المحلية، على حد سواء -هو أنه يمكن توضيح سياسة المنطقة وتاريخها بملامح ثقافية أبدية، أو جوهر شرق أوسطي، أو قواعد اللعبة، أو التوجه الفكري «الإسلامي».

على الرغم من أن الألفية تعكس واحدة من المساهمات الثقافية العديدة التي قدمها الشرق الأوسط لباقي العالم، فلا شك في أنها، بحد ذاتها، مفهوم نزعة عرقية: فالعام القادم ليس عام ٢٠٠٠ عند المسلمين العرب، أو الإيرانيين، أو اليهود، أو الإثيوبيين، بل هو عام ١٤٢٠، و١٣٧٩، ٥٧٦٠، و١٩٩٢، على التوالي. إن التاريخ المؤكد لبدء العهد المسيحي قبل ٢٠٠٠ سنة هو خداع في الحقيقة، لأن الإحصاء الذي أجبر يوسف ومريم على مغادرة الناصرة إلى بيت لحم كان قد أجري إما قبل تلك السنة أو بعدها، والأكثر تأكيداً أنه لم يجر في أعماق الشتاء الفلسطيني. وفي هذا شيء من مغزى له صلة بالوقت الحاضر: هكذا، فإن الكثير مما يسود في الشرق الأوسط والغرب اليوم حول أن تاريخ ميلاد المسيح، كهبة من الله، أوتقليدي أو طبيعي، كان قد حدث في صفر كانون الأول هو، في الواقع، نتيجة ابتكار آيديولوجي لدولة رجعية، جاء على رأسها الامبراطور قسطنطين بعد ثلاثة قرون.

إن التعميم بشأن المنطقة أكثر خطراً إذا ارتبط بعقد الآمال، أو التوقعات من العصر الجديد. ومع بداية القرن الجديد، وقد يكون من المفيد أن نتذكر المناسبات العديدة خلال المئة سنة الماضية حيث أعلن الشرق الأوسط «الحديث»: عام ١٩١٨، عندما انهارت الامبراطورية العثمانية؛ وعام ١٩٤٥، عندما غادرت بريطانيا وفرنسا بصورة جدية؛ وعام

١٩٦٧، بعد حرب الأيام الستة، عندما بدأت الحركات الراديكالية تتحدى أنظمة البورجوازية الصغيرة العربية؛ وعام ١٩٧٣، عندما أجبرت مصر إسرائيل على التفاوض وتم استخدام سلاح النفط؛ وعام ١٩٧٩، بعد الثورة الإيرانية حيث بُشِّر بـ «الإسلام» كوسيلة جديدة وحقيقية للتحرير؛ وعام ١٩٩١، حيث أنتج اجتماع هزيمة العراق وانتهاء الحرب الباردة دبلوماسية جديدة، وكان من المتوقع أن يسود مناخ اقتصادي. ولكن كل فترة من التوقع كان يعقبها هبوط مفاجىء، ويأس غالباً.

صمود النماذج

تكشف أكثر الدراسات إيجازاً للقضايا التي تهيمن على المنطقة الكثير مما كان مألوفاً خلال العقد الماضي، والذي يحتمل أن يبقى. ويبدو هذا في أربعة مظاهر مهمة. أولاً، العلاقة بين الشرق الأوسط ككل والاقتصاد العالمي تبقى علاقة ضعيفة، وإلى حد كبير، تابعة. وباستثناء النفط، فإن المنطقة لا تصدر ناتجاً أولياً رئيساً، وما تصدره، إنما تصدره بشروط عدم المساواة الهيكلية. إن إسرائيل وتركيا فقط، وإلى حد أدنى، تونس لها صادرات مهمة مع دول المنظمة الأوروبية للتعاون الاقتصادي OECD. وبلغة المواد الغذائية، فإن المنطقة تعتمد أكثر فأكثر على الاستيراد. هناك استثمار ضئيل لرأس المال، وفي الواقع، قلما تبرز المنطقة في دراسات العالم الثالث للاستثمارات الأجنبية المباشرة، التي ارتفعت من ٥٠ بليون دولار تقريباً قبل عقد مضى إلى ٢٥٠ بليون دولار اليوم. وقلما يبرز الشرق الأوسط على خارطة العولمة، إلا كمصدر للنفط واعتمادات الاستثمار. وفي غضون ذلك، تزداد الضغوط البيئية بشكل مضاعف: بسبب التمدين ازدحام المدن؛ وإهمال الأرض الصالحة للزراعة و/أو أستخدامها لأغراض أخرى؛ وتتضاءل احتياطيات الماء؛ وتتدهور الكفاية الغذائية؛ ويترك البناء غير المنظم ندوباً في المناظر الطبيعية والشواطىء البحرية، ويكتسح موج المد الذي يحمل النفايات والأكياس البلاستيكية أجزاء من المنطقة.

ثانياً، تبقى العلاقات بين الدول والمجتمعات ووفقاً لمعايير الدمقرطة أو مراعاة حقوق الإنسان، يصنف الشرق الأوسط، كما هي حاله دائماً، في أسفل السلالم العالمية. إن التنازلات التذكارية لانتخابات متعددة الأحزاب، وتقييد حرية الصحافة، والخصخصة والمبادرات الاقتصادية المجازة دولياً لا تحجب الفشل الدائم لأكثرية دول الشرق الأوسط في تلبية الطموحات السياسية والاقتصادية لشعوبها. تركيا استثناء جزئي، ولكن الجهاز

العسكري المتسلط في جوهره محاط اليوم بميول منافسة، رجعية ومضادة للديمقراطية، ويمثل تلك الميول إسلاميو حزب الفضيلة من جهة والقوميون المتطرفون في حزب العمل القومي من جهة أخرى. وفي إيران يحدث انفتاح جزئي في ظل حكم خاتمي، ولكنه يبقى رهينة للعنف والقمع من قبل جهاز الأمن العلمائي الذي تشكل في سنوات الثورة والحرب. والديمقراطية في الكيان الصهيوني متاحة فقط للمواطنين الصهاينة: مع ذلك لم يحقق المطالب الدنيا المشروعة بلغة منطقة الفلسطينيين وسيادتهم، ويتعرض باضطراد لتهديد الميول الرجعية والمعادية للعلمانية داخل المجتمع اليهودي نفسه. وتبقى المسائل في أماكن أخرى -العراق، مصر، ليبيا، العربية السعودية -كما كانت قبل عقد من الزمن.

ثالثاً، تبقى العلاقات بين دول المنطقة نفسها محكومة بالشك، والنزاع والمواجهة الكامنة، عندما لا تكون مكشوفة. دعونا نبدأ بحجم التعاون الاقتصادي الذي تطوره مناطق أخرى من العالم، ليس فقط أوربة وأمريكا الشمالية، بل أجزاء من أمريكا اللاتينية وجنوب شرق آسيا. ما من أحد يتحدث جاداً، إلا في لحظات تعثر الواقعية، حول التعاون الاقتصادي بين دول الشرق الأوسط. والمشاريع المبكرة كمجلس التعاون الخليجي واتحاد المغرب العربي. وقد انهار مجلس التعاون العربي في التسعينيات. كما أن التجارة، والاستثمار، ومبادلات المهارة والسلع ضعيفة جداً بين دول الشرق الأوسط. فرأس المال الخاص لا يتدفق عبر الحدود بل إلى خارج المنطقة. وحيثما تقدم بعض الحكومات مساعدة ما، وتقوم بذلك بدرجة متناقصة، فإنما تفعل ذلك خدمة لمصالح خاصة، فتوجه تلك المساعدة، وتطلقها، وتوقفها بما يناسبها. وبعيداً عن التدفقات الاقتصادية والمالية التي تستخدم لتخفيف التوترات السياسية، وفقاً للنماذج الليبرالية، فإننا نرى أن العوامل الاقتصادية تسهم، بدرجة أكبر، في التوترات بين الدول. فتركيا وجيرانها العرب إلى الجنوب، ومصر والدول الأخرى في حوض النيل من بين الأمثلة الحديثة الأكثر إثارة. ومن المؤكد أن التجارة والاستثمار لم يفعلا كعوامل حالّة بين إسرائيل ومصر، أو العالم العربي عموماً.

تبقى المنطقة بالمعنى العسكري واحدة من المناطق الرئيسة، إضافة إلى الشرق الأقصى، الأكثر إنفاقاً وشعوراً بعدم الأمان، على الرغم من انتهاء الحرب الباردة. والعلاقات بين الدول محكومة بالشك، وهووضع، تعززه المواقف الشعبية على كل الجوانب، تبقى فيه ذكريات الحروب الحديثة قوية. ففي الخليج والعراق بقايا تضم فقط مصمماً ومنتقماً، وباشرت العربية السعودية نشاط شراء السلاح، وتقوم إيران ببناء قوتها العسكرية. ويتمثل الخطر الأكبر بعبور العتبة النووية: يقدر أن إسرائيل تمتلك ٢٠٠-٣٠٠ رأس حربي عملياتي، في حين اختبرت بعض دول جنوب آسيا، بصورة مكشوفة، أسلحة في شهر مايس عام ١٩٩٨.

رابعاً، وبلغة الثقافة وحرية التعبير والآيديولوجيا، تبقى المنطقة خاضعة لسيطرة بنىً رجعية. وفي الأدب، والموسيقا الشعبية، والسينما، عداك عن الدعابات السياسية في المنطقة، إشارات واضحة على المقاومة: هنا نجد حوليات حول قسوة الأنظمة البطريركية، وبلاهة رجال الدين، وآثار الدمار بين الأعراق والصراع الاجتماعي. وكل من يظن أن الطموح إلى حقوق جنسية، أوثقافة متواضعة أو حكومة أمينة هي ناتج أجنبي غربي، فإنه لم يقرأ هذا الكتاب أو يسمع به.

تواصل الثقافة إظهار الحيوية والتميزية التي تتناقض مع الوجه الرسمي والسيطرة. فالنشر أكثر حيوية بكثير مما كان عليه في السنوات السابقة في البلدان العربية وإيران. وتؤمّن الفضائيات وشبكة الانترنيت منافذ ومصادر جديدة لمن يتحدون الخضوع. ومع ذلك، تتناقض هذه الحيوية الثقافية مع الكفاح المديد المرير للوسطية الفكرية الرسمية بقدر ما يتعلق الأمر بتطور السياسة والمجتمع. والنظام التربوي منشطر من الرأس إلى القدم بالتقييد والتثبيط. إن الأنظمة، من خميني في هجومه على رشدي إلى مبارك في هجماته على النشر والتعليم في مصر، تلجأ بسهولة إلى مراقبة الأصوات الناقدة أو المستقلة في تعقب الدعوات الديماغوجية الرخيصة.

بداية التغيير

لكل من هذه الاتجاهات ديناميته التي تؤكد فوراً إخضاع المنطقة لهيمنة، داخلية وخارجية، وتوفر فرصاً لمستقبل بديل، أكثر ديموقراطية وأكثر مسالمة. وعلى الرغم من بعض الحذر من إثارة شرق أوسط «جديد»، فإن عدداً من التيارات يشير إلى أنه حتى عندما تستمر اتجاهات أقدم، فإن هناك تطورات أحدث يمكن أن تمارس تأثيرها.

أولاً، الشعب يتغير، بالمعنى الحرفي للعبارة. ففي القمة قادة كانوا يسيطرون على المنطقة منذ ستينيات القرن الماضي يغادرون المسرح. ربما تكون الوجوه شريرة ومصممة أكثر من أسلافها، وربما لا. وفي القاعدة، انفجار سكاني، ينتج أكثرية دون الخامسة والعشرين من العمر ولا يذكر الكثير عن الحوادث الأساسية قبل عام ١٩٩٠. وفي تلك الحوادث تكمن الفرصة والخطر: إذا لم يتم توفير ظروف اقتصادية وسياسية لائقة لهذه الأكثرية، وإذا تعلمت من قبل حكامها ومن المعارضة الديماغوجية النظر إلى العالم بلغة جنون العظمة والمواجهة، واستخدام التاريخ كوسيلة وإدامة الحقد، فإنه يمكن بسهولة أن تقدم تأييدها للتيارات

الشوفينية. وبالعكس، إذا تمت مواجهة التحديات الاقتصادية، والفكرية والسياسية، فإنه يمكن تجاوز سياسات العقود الماضية.

والحركة واضحة أيضاً في مجال الهوية والنزاع العرقيين. فالموجات المتعاقبة لحقبة ما بعد ١٩٤٥ -القومية الراديكالية العلمانية والإسلام- كلاهما يواجهان التحدي. وهكذا أيضاً ترسخت تعاريف الهوية في كلا المصطلحين. والخطأ الكبير الذي رسخه التقليديون، سواء كانوا قوميين أو متدينين، هو أن الهوية يمكن تعريفها ثم تجميدها: الإلحاح على هذا يعني تجاهل حقيقة أن كل مكونات الهوية -اللغة، والموسيقا، والدين، واللباس، والمجتمع السياسي-تتغير باستمرار استجابة لقوى داخلية وخارجية. والشرق الأوسط ليس استثناء.

وفي إيران، أدت ٢٢ سنة من عمر الجمهورية الإسلامية إلى جدل واسع حول المستقبل السياسي والثقافي هناك، وترتفع مئات الأصوات. وفي الدول المنتجة للنفط في شبه الجزيرة العربية جيل جديد، يرتبط بالانترنيت والثقافة العالمية للشباب، ولم يعد يتقبل التقوى الوهابية الخانقة. وفي تركيا، تطور منذ تسعينيات القرن الماضي التحول الثقافي، الذي يتحدى الكمالية، وإحياء العثمانية، والأهم من ذلك من الناحية السياسية، التسليم بوجود الهوية الكردية.

وتبدل أيضاً الإطار العالمي الذي يقع فيه الشرق الأوسط. فقد سبب انتهاء الحرب الباردة تحولين رئيسين -اختفاء الاتحاد السوفييتي كحليف استراتيجي مهم لدول الشرق الأوسط، وظهور مجموعة من الجمهوريات السوفييتية السابقة التي استقلت حديثاً على امتداد حدود تركيا وإيران، وظهور أوكرانيا مستقلة على الجانب الآخر للبحر الأسود. وانتهت فترة القرنين ونصف القرن من التقارب الروسي مع الشرق الأوسط، التي دشنتها كاترين الكبيرة. فالجمهوريات السوفييتية السابقة لم تحقق الانفتاحات الاقتصادية ولا السياسية التي كان يتوقعها الكثيرون في الشرق الأوسط: تعيش في ظل فقر واستبدادية انعزالية. ولكن سياسات أنابيب النفط من ناحية، والمنافسة بسبب الأشكال المختلفة للنماذج القومية والإسلامية من ناحية أخرى، أنتجت جغرافيا سياسية جديدة شاركت فيها كل الدول -تركيا وإيران أكثر وضوحاً، وبعض الدول الغربية.

والعلاقة بين العالم الغربي والشرق الأوسط أيضاً تبدلت إلى حد ما. ومن السهل عزو أمراض الشرق الأوسط كلها إلى تأثير أو عدم تأثير واشنطن: التذرع بأن الإمكانات البديلة أفضل وغير قابلة للتنفيذ. إن سياسة الولايات المتحدة، في بعض الجوانب، تبقى ثابتة حيث كانت قبل عقد مضى: مايزال هناك عدم توازن في التساهل مع إسرائيل ورغبة في التسامح مع الأنظمة العربية في الخليج. وقد أحسنت هذه الأنظمة تعلم صناعة التسعينيات للتفويض ومراقبة

الانتخابات. وفشلت الولايات المتحدة في حذو المبادرات التي قامت بها الدول الأوروبية واليابان حيال إيران وليبيا. ولكن حدث تغيير نحو الأفضل في بعض الجوانب: على العكس من الوضع الذي ساد خلال الأربعين سنة التي أعقبت عام ١٩٤٨، فإن الولايات المتحدة تشارك اليوم في مفاوضات ثنائية حول إمكان إنشاء دولة فلسطينية. وعلى الرغم من حدود هذا الالتزام، والنقد العام والمبرر لاتفاق أوسلو، فإن هذا الوضع أفضل بكثير من مناخ الرفض العقيم الذي كان يسود سابقاً. وهو وضع، وإن كان النقاد يختلفون معي حوله، مقبول لدى الفلسطينيين أنفسهم. وهناك أيضاً تحرك بخصوص المسألة العرقية الوحيدة الأوسع في الشرق الأوسط، أي مسألة الأكراد: تدافع الولايات المتحدة عن المنطقة الكردية في شمال العراق، على الرغم من عدم اتفاق الحزبين الكرديين، الديموقراطي الكردستاني والاتحاد الوطني الكردستاني، مع بعضهما بعضاً، ودعت لأول مرة إلى الاعتراف بالحقوق الثقافية للأكراد في تركيا.

أوهام التضامن

إن التطورات التي حدثت في الشرق الأوسط خلال العقود الأخيرة، وبداية الاتجاهات والشكوك الجديدة، تطرح تحدياً ليس فقط على من يعيشون في المنطقة، بل أيضاً على من يرتبطون بها من الخارج. هنا أيضاً نماذج من التفكير والالتزام التي توطدت خلال العقود السابقة معرضة للشك. فبيئة الستينيات والسبعينيات، التي تكوّنت فيها رؤيتي الخاصة، كانت بيئة تضامن مع نضالات الشعوب في المنطقة ومعارضة التدخل الخارجي. ويبقى ذلك البرنامج صحيحاً: يستمر التفاوت الفادح في الثروة، والسلطة والتمتع بحقوق الإنسان. وفي الوقت نفسه، تعزز هذا البرنامج في العقود التالية بتطورات سياسية وأخلاقية. وقد تضمنت تلك النضالات نضال الفلسطينيين الذين يتعرضون لاضطهاد عنصري شوفيني، ونضال العمال والفلاحين الذين يعززون بجهدهم هذه الدول، وانضم إليهم مؤخراً الذين يناضلون ضد الظلم الجنسي، وحظر الصحف والحرية الأكاديمية ورفض الأمن البيئي. وتشمل التطورات الحديثة تشديداً أكثر صراحة حول الحقوق الفردية، بالترادف مع حقوق الجماعات الاجتماعية. ولكن التاريخ نفسه والتغير في الإطار الفكري في الغرب تحديا هذا البرنامج التحريري في بعض الجوانب. فمن ناحية، ليس الظلم، ورفض الحقوق، وتدخل الجيش امتيازاً للدول الخارجية: معاداة الامبريالية التي لا يمكن أن تعترف وتشجب أشكال الديكتاتورية والعدوان طبيعية في المنطقة، أو تسعى، بدرجات متفاوتة من المغالاة، بتحميل مسؤولية كل ذلك للامبريالية.

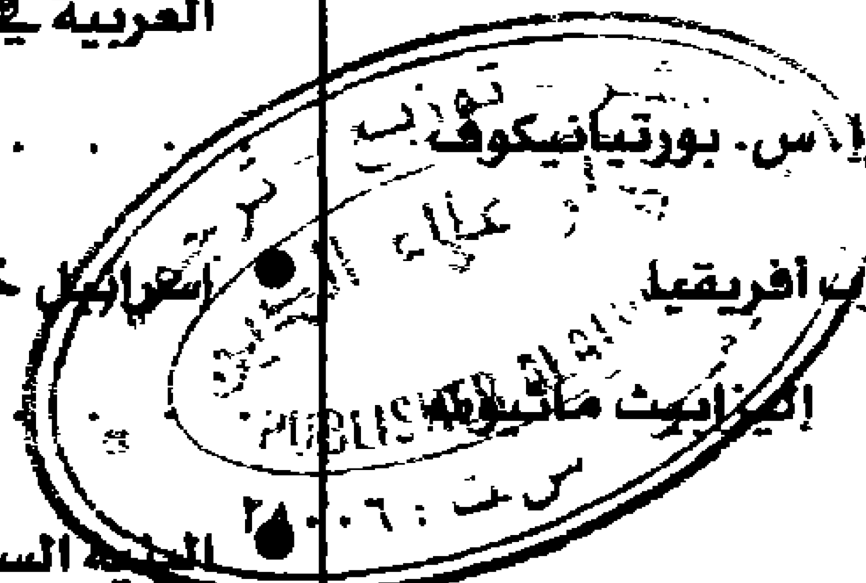
وفي الوقت نفسه، والمقالات النقدية لـ «الأصوليين» والتفكير التنويري في الغرب، حامت الشكوك حول الأساس الأخلاقي للتضامن، أي الإيمان بالحقوق العالمية للإنسان، وإمكان تعزيز التضامن الذي يقوم على أساسها. فالالتزام الحرج بالمنطقة محتبل اليوم غالباً بين شعب الغرب بسبب تقصيره عن بذل نشاط أكبر في ملاحقة المبادىء الديموقراطية وحقوق الإنسان التي يعلنها، ورفض صحة مبادىء هذه الحقوق، وبالتالي رفض أي إمكان لتشجيعها من الخارج.

هذا يعيد النقاش إلى نقد السياسة الغربية، ونقد علاقة ذلك النقد بالعملية السياسية نفسها. وحول حقوق الإنسان، تواصل واشنطن الرسمية المراوغة والتحدث بأسلوب لطيف حول حقوق الإنسان والدمقرطة: المسألة هنا لا تكمن في اعتبار اشتراك الولايات المتحدة ككل سلبياً، فما بالك بشجب كل المعايير العالمية للحقوق على اعتبارها امبريالية أو اعتزاز عرقي، بل، على الأصح، في تمسك الولايات المتحدة وحلفائها الأوربيين بالمبادىء العالمية التي يعلنونها في أمكنة أخرى. إن معاداة الامبريالية لغير الملتزم تعمل فقط على تعزيز قبضة الأنظمة الاستبدادية والممارسات الاجتماعية داخل الشرق الأوسط نفسه. وفي القرن القادم (القرن الحالي)، سيتضاعف التحدي الذي سيواجه المهتمين بالتحليل النقدي للشرق الأوسط بقدر ما يتضاعف بالنسبة لمن هم داخله: رسم سياسات لدمقرطة المنطقة وأمنها، على الرغم من المحافظة على حالة مرنة ومطلعة تشارك في الجدل العام في الخارج.

يقع في صلب مفهوم الحقوق مبدآن أخلاقيان رئيسان: الأول، حق مقاومة السلطة المستبدة والجائرة، والثاني، هو القيمة الأخلاقية للفرد. ومن البديهي أن هذين المبدأين وردا في مجموعة القيم في الديانات الثلاث التي نشأت في الشرق الأوسط وما تزال مزدهرة فيه، حتى عندما كانت تلك الديانات، وما زالت، تستخدم لرفض هذه الحقوق. ويمكن أن يعمل هذان المبدآن، بعد تعميمهما وعلمنتهما، كأساس مناسب لأي تحليل مستقبلي للشعوب في المنطقة والتضامن معها. وفي هذا الإطار، يمكن أن تخدم استعادة الماضي مع بداية الألفية الجديدة نفسها هدفاً تحريرياً مفيداً.

منشورات دار علاء الدين في مجال السياسة والدراسات الفكرية

- الأخوة كينيدي
  . . . . أ. غروميكو، أ. كوكوشين
- الأساطير والحقائق عن عائلة ستالين
  . . . . أ. ن. كالوسينك
- العالم الجديد في المنظور الثوري
  . . . . أحمد حسن الفقرة
- القتلة على الرمال البيضاء
  . . . . أناتولي آغارشيف
- البلدان النامية مشكلات العلاقات الاقتصادية الخارجية
  . . . . إ. س. بورتيانيكوف
- التعاون بين إسرائيل ونظام جنوب أفريقيا
  . . . . إليزابيث ماثيوس
- قضايا النهضة
  . . . . جاد الكريم الجباعي
- الأسرار والخفايا السياسية لحرب الأيام الستة
  . . . . . . جان دزيدزيك، تادوز والشنوفسكي
- العولمة والقيم
  . . . . حيدر حميد الدهوي
- المثقفون السودانيون والطائفية الميرغنية المهدوية
  . . . . خليفة خوجلي
- انتحار الحزب الشيوعي السوداني
  . . . . خليفة خوجلي
- في الثقافة السياسية
  . . . . د. حسن حنفي
- العراق صفحات من التاريخ السياسي
  . . . . د. كاظم الموسوي
- الموساد أفعى الإرهاب الإسرائيلية في العالم
  . . . . . دنس ايزنبرغ، يوري دان، آيلي لاندو
- تجارة الأسلحة في الخليج العربي
  . . . . رحيم كاظم الهاشمي
- رقعة الشطرنج العظمى
  . . . . زبيغنييف بريجنسكي
- البيت الأبيض وأسرار المخابرات الأمريكية
  . . . . ف. ف. بتروسينكو
- المخابرات الإسرائيلية أسرار وحقائق
  . . . . قصي عدنان عباسي
- حدث ذات مرة في سورية دراسة للسياسة السورية العربية في عهدي الوحدة والانفصال
  . . . . سمير عبده
- إسرائيل خمسون عاماً من العدوان
  . . . . قصي عدنان عباسي
- البنية السكانية للعرب في فلسطين
  . . . . ل. أ. باركوفسكي
- المجابهة الفرنسية السورية في عهد الانتداب ١٩٢٥ ١٩٢٧
  . . . . لانكا بوكوفا
- تاريخ روسيا الحديثة من يلتسين إلى بوتين
  . . . . ليونيد مليتشين
- الأحزاب الصهيونية وعملية السلام
  . . . . محمد سليمان حسن
- الإيديولوجية اليهودية في شقيها التوراتي والصهيوني
  . . . . مفيد عرنوق
- مذكرات عن الانقلاب العسكري الأسباب والنتائج
  . . . . ميخائيل غورباتشوف
- إكليل الشوك الروسي التاريخ السري للماسونية ١٧٣١ ١٩٩٦
  . . . . و. أ. بلاتونوف
- خيارات إيران المعاصرة تغريب أسلمة ديمقراطية
  . . . . وليد المبيض، جورج كتن



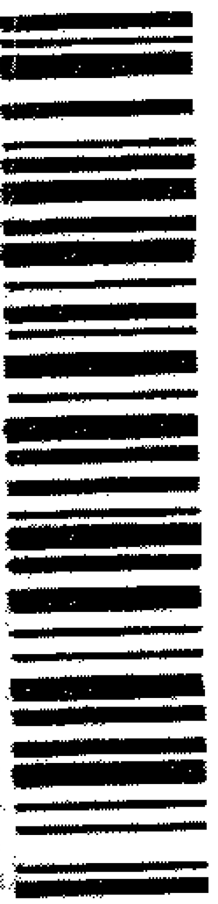
دراســـات

شــرق أوســطية

هذا الكتاب إطلالة فكرية نستشرف من خلالها أكثر الموضوعات أهمية في الشرق الأوسط، كالدولة والدين والقومية والحداثة والإرهاب والأصولية ومصير المَلَكية، ومسائل حساسة أخرى.

ويتناول بالتحليل أشكال الأيديولوجيات والسلطة، والبنى السياسية والفكرية وآليات عملها وخياراتها، والضرورات الاجتماعية والسياسية وتفاعلها مع المتغيرات الخارجية. ويفضح الوجه الزائف للعولمة، ويحث على معالجة المسائل المشتركة لوجود حيز سياسي مشترك، هو نتاج إنسانية مشتركة في نظام عالمي جديد، من دون إلغاء للهوية القومية.

وينتقد الظُلامية الدينية والفكرية واحتكار السلطة والعنف والإرهاب، داعياً إلى حوار الحضارات لا تصادمها، وإلى الديموقراطية وحقوق الإنسان بوصفها ضرورات أساسية لمواكبة روح العصر.



يطلب الكتاب على العنوان التالي: دار علاء الدين للنشر والطباعة والتوزيع - سوريا - دمشق
ص.ب. ٣٠٥٩٨ - هاتف ٥٦١٧٠٧١ - فاكس ٥٦١٣٢٤١ - بريد إلكتروني ala-addin@mail.sy